# LA VIE SPIRITUELLE

Novembre 1961
N° 477

Ainsi parle Yahvé : Je vais les mettre dans l'angoisse afin qu'ils me trouvent.

JÉRÉMIE

Il n'est pas vrai que tout découvre Dieu, et il n'est pas vrai que tout cache Dieu. Mais il est vrai tout ensemble qu'il se cache à ceux qui le tentent, et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent, parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu, et capables de Dieu.

PASCAL.

C'est le sommet de notre connaissance en cette vie, comme le dit Denys : nous sommes unis à Dieu comme à un inconnu. Cela vient de ce que nous connaissons de lui ce qu'il n'est pas, son essence nous demeurant absolument cachée. De là pour marquer l'ignorance de cette sublime connaissance, il est dit de Moïse qu'il s'approcha de *l'obscurité* en laquelle Dieu réside.

SAINT THOMAS D'AQUIN.

*SOMMAIRE*

# CHERCHER DIEU

*A qui recherche Dieu, une première question doit être posée. Le cherche-t-on comme Celui sans qui tout le reste est inexplicable, comme Celui sans qui plus rien n'a de sens ?*

*Le Livre de Job est dans la Bible chargé de nous apprendre jusqu'où cette recherche de Dieu atteint l'homme. Avant même de se présenter Dieu a mis l'homme à la question. L'existence est elle-même question pour lui. Il faudrait que l'homme se détruise pour ne pas être poursuivi par cette interrogation divine. « Je vais les mettre dans l'angoisse afin qu'ils me trouvent », dit Dieu. Sachons relire le livre de Job, véritable prologue de toute la Révélation, histoire de cette interrogation de l'homme, de son désespoir et de son espérance.*

*Dieu a trop d'amour pour l'homme et l'homme trop le désir de Dieu. Et Dieu lui-même répond. Encore faut-il que nous sachions écouter sa parole. Connaître Dieu? Sommes-nous prêts au renoncement?*

*Ne nous perdons pas dans les rhétoriques faciles qui opposent le Dieu des philosophes et le Dieu de la Bible. Il n'y a qu'un seul Dieu et il réclame toutes les ressources de notre esprit. Mais au moment même où notre intelligence prend possession de la Révélation, elle doit savoir qu'elle ne possédera que dans le renoncement, et qu'au terme, son ultime démarche sera d'avouer qu'elle connaît Dieu comme inconnu. C'est la leçon que donnent les deux plus grands maîtres de la réflexion chrétienne sur la connaissance de Dieu : saint Grégoire de Nysse et saint Thomas d'Aquin.*

*Et le Verbe de Dieu fait chair nous a été donné. Lui seul, Lumière qui éclaire tout homme venu en ce monde, peut nous garder du chemin des idées qui ne seraient qu'abstraction ou du chemin des images qui ne seraient qu'idoles.*

*« Seigneur, montre-nous le Père », ont redit les apôtres, puissions-nous ajouter avec eux « et cela nous suffit ».*

D. BARTHELEMY, O. P. — DIEU MÉCONNU PAR LE VIEIL HOMME, JOB ..... 445
PH. ROUILLARD, O. S. B. — CONNAÎTRE LE DIEU VIVANT. IMAGE ET CONNAISSANCE DE DIEU D'APRÈS LES PÈRES GRECS ..... 464
B. BRO, O. P. — CONNAÎTRE DIEU, CELUI A QUI NOUS RESSEMBLONS LE PLUS, CELUI A QUI NOUS RESSEMBLONS LE MOINS ..... 477
J. DE FINANCE, S. J. — NI UNE IDÉE, NI UNE IDOLE. LE VERBE INCARNÉ ET NOTRE CONNAISSANCE DU DIEU VIVANT ..... 502
ROBERT DE LANGEAC. — SEIGNEUR, MONTREZ-NOUS LE PÈRE ..... 514

## CONNAITRE LES SAINTS

*En ce mois de la fête de tous les saints à l'occasion du quinzième centenaire de la mort de saint Léon, le P. Camelot nous rappelle quelles furent les qualités « d'une conscience de pape ». Sens aigu de la continuité, de la permanence de la présence de saint Pierre, humilité et force tirées de cette présence, autorité pastorale qui fut d'abord celle d'une sollicitude et d'une douceur, modérant la sévérité romaine.*

*Après le numéro spécial consacré par la revue au P. Lacordaire (février 1961), à l'occasion du centenaire de sa mort, le témoignage de sa charité est éclatant à travers ces lettres inédites que nous devons à l'érudition de M. l'abbé Poupard. Ce témoignage caché montre une fois de plus que Lacordaire sut prêcher la charité « verbo et exemplo ».*

P.-TH. CAMELOT, O. P. — SAINT LÉON LE GRAND, SUCCESSEUR DE SAINT PIERRE .. 521
P. POUPARD. — LACORDAIRE ET BAUTAIN. LA CHARITÉ DE LACORDAIRE, HOMME D'ÉGLISE ..... 530
B. GARDEY, O. P. — ACTION CATHOLIQUE AUJOURD'HUI ? REGARDS SUR LA J.O.C. ..... 544

# *Dieu méconnu par le vieil homme*

# JOB

*Grâce à l'aide du P. Barthélemy, professeur d'Écriture Sainte à l'École Biblique de Jérusalem, puis à l'université de Fribourg (Suisse), nous poursuivrons tout au long de cette année la méditation de ce que la Bible nous dit du Mystère de Dieu. Recherche et méconnaissance de Dieu, Providence et choix, Miséricorde et justice : comment Dieu lui-même en éduquant le peuple élu nous enseigne à chacun de nous son propre mystère ? Nous avons laissé volontairement à ces pages le ton direct de la parole.*

## *La re-lecture de la Parole ancienne.*

Ce ne sont pas des archives comme les autres qui constituent l'Ancien Testament. Sinon on pourrait croire que l'accès à l'Ancien Testament a intérêt à être réservé à une catégorie d'hommes, à ceux qui ont plus spécialement cette vocation d'établir la continuité avec le passé : les archivistes, espèce qui existe dans tous les peuples mais en nombre restreint. Les archives de l'Ancien Testament contiennent une parole de Dieu. Et lorsque Dieu autrefois commença à prendre la parole, sa parole

d'alors était déjà beaucoup plus identique à celle qui résonnerait dans le Christ que nous serions portés à le croire. Dieu ne change pas et ce que Dieu veut dire à l'homme est au fond toujours la même chose. Ce que porte dans son secret, comme parole proprement divine, cette parole communiquée de Dieu demeure substantiellement identique. Mais cependant ce peuple-enfant qui l'entendait pour la première fois ne pouvait pas y dégager les mêmes éléments, la même plénitude de compréhension, d'intelligence, que le peuple plus mûri par la suite a su y saisir. On peut donc dire déjà à ce moment-là, comme de la bouche de Dieu, ce que Jésus dira dans son discours après la Cène à ses apôtres (Jn 16, 12) : *J'ai encore beaucoup de choses à vous dire que vous ne pouvez pas porter maintenant.* C'est-à-dire que la parole de Dieu déjà entendait susciter dans l'homme des échos qui de fait n'y pourraient résonner que plus tard.

Cette parole portait déjà en elle des richesses que l'homme ne pouvait encore y saisir. C'est une des raisons pour lesquelles à chaque étape qu'il a franchie, ce peuple qui mûrit peu à peu en une double expérience de don immense communiqué par Dieu et de misère et de pauvreté sans cesse plus secrètes à combler... ce peuple en revenant sur la parole ancienne de Dieu dite au début est capable d'y comprendre et d'y saisir des échos qu'auparavant il n'avait pas saisis. A ce propos, on peut citer une autre parole de Notre-Seigneur dans son discours après la Cène (Jn 14, 26) : *Lorsque l'Esprit viendra, il vous rappellera tout ce que je vous ai dit.* Et c'est justement parce que sans cesse la Parole, d'Abraham jusqu'à Jésus, est riche de beaucoup plus que de ce que les contemporains peuvent porter, que l'une des tâches fondamentales de l'Esprit est de rappeler à l'homme ce que Dieu lui a dit auparavant. Il rappelle à un cœur approfondi, à un cœur plus lucide, ce qu'il a entendu dans son enfance et qu'il ne pouvait pas comprendre alors. Donc l'Esprit qui a inspiré l'Écriture et qui y a déposé de ses trésors secrets qu'aucun des contemporains ne pouvait sonder, avait comme second rôle immédiatement nécessité par le premier de se faire le guide de la re-lecture de la Parole ancienne. C'est la raison pour laquelle cette Parole n'est pas passée par l'oreille d'Abraham et de ses successeurs sans y laisser des traces. Elle a d'abord été

conservée par une tradition vivante, orale. Ensuite elle a été mise par écrit dès que l'écriture s'est développée en Israël. Cette Écriture vénérée est restée profondément gravée dans le peuple, pas gravée comme une lettre morte et des archives oubliées, mais comme l'objet d'une méditation permanente à laquelle on revient sans cesse pour grandir en continuité profonde avec l'orientation initiale que le progrès successif permet maintenant de mieux saisir.

Prenons maintenant une troisième parole de Notre-Seigneur dans le discours après la Cène : *Et l'Esprit vous conduira vers la vérité totale* (Jn 16, 13) qui nous permet de comprendre pourquoi l'Esprit se fait le guide de la re-lecture par le peuple de cette Écriture, de cette Parole qu'il avait inspirée autrefois : c'est parce que sa mission est de nous faire pénétrer dans la vérité *totale*. Et même après la mort de Jésus — puisque ses disciples eux-mêmes qui avaient entendu le Verbe de Dieu fait homme n'étaient pas capables de porter ce qu'il avait à leur dire — son peuple doit continuer cette re-lecture de la Parole pour qu'on accède à la vérité totale. Or cela n'est possible que sous la conduite du même Esprit qui inspira la Parole ancienne, c'est-à-dire dans l'appartenance à ce peuple auquel l'Esprit fut promis par le détenteur des promesses. Je pense que c'est dans cette perspective-là que la Bible prend vraiment tout son sens pour nous. Nous comprenons maintenant pourquoi et comment Jésus a pu dire (Mt 13, 52) que le chrétien familier des Écritures anciennes est *comme un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux*. Il n'en tire matériellement que du vieux, mais spirituellement que du neuf, s'il sait inventorier son trésor sous la conduite de l'Esprit qui anima jadis la Parole.

## *L'Ancien Testament lumière pour l'homme nouveau.*

Mais quel intérêt peut-il y avoir pour nous chrétiens à savoir comment le peuple d'Israël a progressivement pressenti

un don qui aujourd'hui nous comble ? Est-ce qu'il n'y a pas là un intérêt surtout historique ? Est-ce que la forme de l'Écriture que nous avons à méditer pour pénétrer dans la vérité totale n'est pas plutôt celle du Nouveau Testament ? En effet, alors que l'Ancien Testament peut être défini comme la loi de mise à mort de l'homme ancien, on pourrait définir le Nouveau Testament comme la loi d'entrée dans la vie de l'homme nouveau[1]. Pourtant l'Ancien Testament a pour nous un intérêt plus que théorique. Bien que cette étape de la mort de l'homme ancien soit pour nous substantiellement franchie, elle ne l'est pas totalement. Le baptême[2] n'a placé en nous qu'un germe d'homme nouveau, le vieil homme demeure en nous fort vivace. Toute notre vie, nous avons à mourir et à naître. Et la question importante c'est qu'il faut qu'à la mort cet homme nouveau mis en nous en germe soit viable, viable pour l'éternité ; s'il n'est pas viable pour l'éternité, il est mort-né, conçu mais mort-né. Le baptême en est la conception et nous, nous sommes, dans notre liberté, responsables qu'il devienne viable tout au long de nos vies, c'est-à-dire que l'essentiel de ce que nous sommes passe progressivement de l'homme ancien à l'homme nouveau ; et cela ne se fait pas tout seul.

Il est presque dangereux d'être quelqu'un en qui l'on sait que l'homme nouveau a été planté, parce qu'on peut croire qu'il va pousser tout seul. Oui, on peut se croire guéri, alors qu'en réalité l'homme ancien travaille et que l'essentiel de la vitalité demeure entre les mains de cet homme ancien. Quelle est alors sa tactique ? Il ne s'oppose pas à l'homme nouveau en façade ; l'homme ancien est insinuant, il sait très bien que s'il se posait en athée dans le cœur d'un baptisé, celui-ci, tout de suite, prendrait les moyens qu'il faut pour l'extirper. Aussi l'homme ancien, quoique athée, se déguise en religieux ; il monopolise à sa façon, il caricature à sa façon la destinée de l'homme nouveau. Il le suce jusqu'à la moelle, il devient son parasite beaucoup plus qu'il ne cherche à l'éjecter. L'homme ancien ne se pose pas en

1. Sur les notions d'homme ancien et homme nouveau, voir les notes de la Bible de Jérusalem à propos de Ep 2, 15 et Col 3, 10.
2. Voir les notes de la Bible de Jérusalem sur Rm 6, 4 et Col 3, 5.

athée, il se pose en idolâtre, ce qui est beaucoup plus délicat et fin. Autrement dit, faute de pouvoir envoyer promener Dieu, il se contente de le prendre en main et de le modeler à sa propre image. L'homme ancien ne se placera jamais entre les mains du Dieu vivant, car ce serait sa mort. Aussi préfère-t-il se faire un Dieu confortable, vivable ; et l'homme nouveau, qui n'est pas toujours très fin quand il est jeune, est capable de vivre longtemps en se doutant à peine qu'un autre est en train de lui modeler son Dieu, qu'au lieu de s'être mis entre les mains du Dieu vivant, c'est entre ses mains qu'on a mis un Dieu de rêve et qu'il essaie de satisfaire et de consoler sa conscience en restant fidèle à un Dieu... non peut-être inventé, mais combien interprété. C'est cela le drame : l'homme ancien se fait moine, se met au goût d'un évangile affadi. Et il est capable de tout pour arriver à ne pas se faire reconnaître, et à continuer son existence de parasite au sein des bonnes intentions dont l'enfer est pavé, et au sein de tout ce qui se passe de plus noble dans le cœur de l'homme. Car il est capable de tout transposer, de tout utiliser.

Vous comprenez maintenant pourquoi il faut mettre à mort le vieil homme, et pourquoi il est d'abord nécessaire de dépister, de mettre à jour ce travail de l'homme ancien idolâtre qui essaie de se cacher en nous faisant croire que nous sommes entièrement des êtres du Nouveau Testament, que nous sommes entièrement capables de digérer dans notre cœur grand ouvert l'Évangile et d'en vivre. Allons donc à l'Ancien Testament. Voyons-y en clair les astuces et les ruses qu'avait l'homme ancien lorsqu'il fuyait Dieu et ne s'était pas encore déguisé en brebis du Bon Pasteur. Car l'Ancien Testament est avant tout le grand dépistage de l'idolâtrie, le grand dépistage des contrefaçons du Dieu vivant. Nous chrétiens, dans un certain quiétisme, risquerions de nous laisser bercer entre les mains de ce que nous croyons être le « bon Dieu », au lieu de nous laisser modeler par celui qui est le Dieu vivant. Mais l'Ancien Testament est capable de nous mettre en plein sous les yeux notre idolâtrie, toutes nos fuites, de nous faire comprendre notre misère, notre pauvreté, et il nous permettra ainsi de nous retrouver parmi ces pauvres pour lesquels est fait le Royaume.

## *Commencer par les ténèbres.*

Il faut commencer par les ténèbres si l'on veut arriver à y voir clair. Cela peut paraître paradoxal, mais dans l'Ancien Testament la technique n'est pas de bondir là où il y a de la lumière, là où l'on distingue d'emblée un reflet du Nouveau Testament. Il faut aller à ce qui semblerait d'abord le plus opposé, parce que la lumière qui est dans l'Ancien Testament n'est qu'une lumière naissante, et si vous êtes pleins de soleil et les yeux éblouis vous ne verrez pas la lumière naissante. Il faut partir des ténèbres, c'est la seule façon de faire. Quand vous entrez dans une cave vraiment noire, il faut d'abord un certain temps rester dans le noir et ensuite l'ombre s'enrichit de demi-jours. Ceux qui font de la radioscopie le savent bien : on ne peut faire une séance de scopie que quand on s'est d'abord mis les yeux dans le noir un certain temps, familiarisé au noir. En fait nous avons deux systèmes de vision : l'un voué à la vision diurne, l'autre à la vision nocturne et il faut un certain laps de temps pour permettre au premier de ces systèmes de se débrancher et au second de s'amorcer.

De même, nous avons deux systèmes de perception biblique, le système néo-testamentaire et le système vétéro-testamentaire. Il faut débrancher le système néo-testamentaire et il faut avoir le courage d'entrer dans le noir des ténèbres de ce peuple qui gisait dans les ténèbres et sur lequel la lumière s'est levée, pour pouvoir voir avec lui cette lumière se lever. Il faut d'abord s'habituer à l'ombre, sans quoi nous risquerions toujours de comparer cette aube de l'Ancien Testament à la pleine lumière de l'Évangile et nous trouverions donc qu'on n'y voit vraiment pas clair, et que ça n'apporte pas grand-chose au cœur de l'homme. Sans doute, à cette partie de nous-mêmes qui est habituée à lire l'Évangile, cela apparaît comme sombre. Aussi faut-il nous mettre à la place de ce peuple qui a entendu cela pour la première fois. Si nous ne nous mettons pas à sa place, nous ne comprendrons jamais.

Voilà pourquoi le Livre de Job a une importance fondamentale.

C'est dans ce livre en effet qu'Israël se demande quelle est la situation de l'homme païen par rapport à Dieu. Par homme païen j'entends celui qui ignore la révélation, celui à qui Dieu n'a pas encore adressé la parole.

## *Le Livre de Job, paléontologie de la révélation.*

Le Livre de Job nous parle d'un homme qui habite une terre lointaine, le pays de Uç, et cet homme s'est déjà trouvé aux prises avec Dieu. Car l'homme n'a pas besoin de la révélation pour être déjà en dialogue permanent avec Dieu, pour être sans cesse affronté à la façon dont Dieu guide son univers et en être scandalisé, pour sentir en lui la critique de sa conscience sur ses gestes et en être démoralisé. L'homme est sans cesse aux prises avec Dieu. Mais c'est un Dieu dont le comportement est mystérieux et qui ne répond pas quand on l'interroge, le Dieu de Job. C'est un Dieu qui ne s'explique pas. Et Israël a placé en face de lui un sage païen. Job. Il a fallu qu'Israël atteigne la maturité pour qu'il se pose cette question : quelle est la relation avec Dieu d'un homme qui ne connaît pas la révélation ? Ce n'est venu qu'assez tard. On fait généralement de la paléontologie lorsqu'on est déjà né. C'est pourquoi l'humanité a dû atteindre une conscience claire d'elle-même avant de s'interroger sur son origine. Or le Livre de Job est une espèce de paléontologie de la révélation ; et un retour en arrière par rapport à cette première parole de Dieu à Abraham n'a pu être opéré que lorsque l'homme, possédant la révélation, s'est interrogé sur ce qu'il avait en main, sur ce qu'était ce trésor traditionnel. Comment s'est-il interrogé et quand ?

## *Un juif scandalisé et non conformiste.*

Je crois que c'est au moment de l'Exil, parce que l'exil du Royaume de Juda a été une tragédie pour ces Israélites qui habi-

taient autour de Jérusalem et avaient essayé de se convertir sérieusement, à l'époque du roi Josias, vers les années 620 avant Jésus-Christ. On avait essayé de se convertir de son mieux, mais cela n'avait pas empêché Nabuchodonosor de venir, d'assiéger la ville, de la prendre et de déporter toute l'élite du peuple. Qu'est-ce que cela signifie ? *Est-ce que Dieu s'acharne ainsi sur ceux qui sont revenus à lui ?* et s'il en est ainsi, quel est le sens caché de cette souffrance qui s'abat sur des hommes dont plusieurs ont fait un grand effort de rectification intérieure ? Et d'abord, question encore plus grave, est-on vraiment juste ? Suffit-il d'essayer de se convertir pour être juste devant Dieu ? *L'homme peut-il être juste devant Dieu ?* Voilà la question qui se pose à ces hommes dont plusieurs se voient déportés après s'être dévoués à une réforme religieuse aussi sérieuse que possible. Voilà la question que posent ceux qui sont restés en contemplant des ruines.

Ils n'osent pas poser la question de cette façon-là. Alors l'un d'eux met en scène non un peuple, mais un individu, et un individu étranger : un païen qui se trouve, lui aussi, mené durement par Dieu en se croyant juste, en se croyant innocent. Ainsi, par la bouche de ce païen, l'auteur exprime son scandale, ses drames de conscience en face de la conduite dure de Dieu sur son peuple. En face de Job il place quelques amis qui essaient de le raisonner et de lui faire comprendre la façon dont Dieu agit à son égard. Pour être victime d'un tel sort, il doit avoir des fautes cachées. En tout cas, il ne faut pas demander à Dieu ses raisons, mais croire à sa justice. Job n'est pas du tout consolé et rasséréné par cela, pas plus que l'auteur du Livre de Job n'est tranquillisé en entendant la sagesse pieuse et traditionnelle des juifs dire qu'Israël n'avait pas dû se convertir suffisamment, que Dieu doit avoir ses raisons pour conduire Israël en déportation.

Tout cela ne convainc guère l'auteur du Livre de Job. C'est pourquoi la clameur de Job monte plus haut et plus fort et plus intense que les raisonnements de ces théologiens conformistes que sont ses amis. Et Dieu a voulu que ce grand cri scandalisé devant la conduite de la Providence survive jusqu'à nous. Dieu a voulu que cet homme, pour qui les raisonnements théologiques

de son époque paraissaient imbuvables et tout à fait insuffisants, crie jusqu'à nous. Il doit y avoir une raison à cela.

## *La présence insoutenable.*

Essayons d'écouter Job. Mais comprenons d'abord que pour lui l'existence de Dieu n'est pas un problème qui se pose, le problème qui se pose *c'est l'existence de l'homme*. Nous serions tentés de penser que l'existence de l'homme va de soi, et que celle de Dieu par contre ne va pas de soi. Pour Job, c'est le contraire. Vous allez le voir. Lisons d'abord les premiers textes[3] :

> Premier texte (14, 1-6) : L'homme né de la femme, sa vie est courte et bousculée; comme une fleur il s'épanouit puis se fane. Il s'enfuit comme l'ombre instable. Et c'est lui que tu as à l'œil, que tu traînes à ton tribunal! Qui tirera le pur de l'impur? Personne! Puisque ses jours sont comptés, puisque tu lui as fixé un terme infranchissable, tourne les yeux ailleurs, laisse-le un moment tranquille comme l'ouvrier qui a fini sa journée.

1) *Premier drame* de l'homme : il s'épanouit, il est coupé. L'homme aurait le désir de porter un fruit, aspire à une fécondité profonde, et c'est au moment même où la fleur s'épanouit, où les désirs se révèlent à eux-mêmes qu'il voit venir la mort. Au moment où il saurait ce qu'il voudrait pour de bon, il voit ses forces qui commencent déjà à défaillir.

2) *Deuxième drame* : cet être fragile et déçu, Dieu le traîne au tribunal, Dieu exige de lui une justice. Pourquoi, pourquoi ne pas laisser cet homme digérer, comme il le peut, son désarroi ? Et pourquoi lui demander encore des comptes ? Si l'homme pouvait être un instant tranquille, avoir au moins droit au soir de sa vie, sans ce remords qui le point et le démolit intérieurement! Si l'homme pouvait oublier, pouvait se reposer, pouvait à ce moment-là calmement s'endormir... Mais Dieu ne le permet pas.

3. Le P. Barthélemy a enregistré un disque de textes et de commentaires du Livre de Job au Centre du disque chrétien Jéricho (premier de la collection « Parole vivante »), JER 700, 33 tours.

Deuxième texte (14, 16-17; 19-20) : Alors, tu prends note de tous mes pas, tu ne rates aucun de mes faux pas, tu te fais un dossier de mes fautes et tu inventes encore des crimes à ma charge... Tu démolis l'espérance de l'homme, tu le terrasses une bonne fois et il est balayé, tu le défigures avant de le mettre à la porte.

Dieu ne permet même pas que l'homme puisse mourir en ayant l'illusion d'avoir fait quelque chose de valable. Dieu veut que l'homme meure désespéré, qu'il meure avec l'impression d'avoir raté sa vie. Si seulement Dieu pouvait éviter chez l'homme cette nostalgie inaccomplie, cette conscience insatisfaite qui détruit sa paix!

Troisième texte (10, 20-22) : Laisse-moi que je puisse être un peu tranquille. Je m'en vais tout de suite (je ne reviendrai plus) vers le pays obscur de la sombre mort, le pays des nuits profondes où commandent la sombre mort et le chaos, et où la clarté ne se distingue pas des ténèbres.

Dieu n'a pas à s'inquiéter. Pourquoi venir scruter cet être alors qu'il va disparaître dans un instant ? Ce n'est pas un ennemi bien dangereux que cet homme qui va être effacé tout de suite.

Le quatrième texte (7, 16-21) reprend l'esprit des trois premiers. On peut mettre ces petits textes bout à bout pour montrer que ce n'est pas un passage isolé de Job, et ce sont des passages choisis dans des endroits très différents du livre. C'est vraiment le leitmotiv de Job qui est donné par ces textes de même nuance.

Mais je ne vivrai pas toujours! Laisse-moi... De vie je n'ai plus qu'un souffle. Qu'est-ce donc que l'homme pour que tu en fasses un tel cas et qu'il te tracasse tellement ? Tu viens prendre de ses nouvelles chaque matin, tu l'épies à chaque instant. Cesseras-tu enfin de me dévisager ? Me laisseras-tu seulement avaler ma salive ? Si j'ai péché qu'est-ce que ça peut te faire, espion des hommes ? Pourquoi t'acharner sur moi et me dégoûter de moi-même ? Laisse passer mes péchés. Ne t'occupe pas de toutes

mes fautes. Je vais me coucher dans la poussière; tu pourras me chercher alors : je ne serai plus.

On sent ici que Job exprime ce drame de la présence silencieuse et condamnatrice de Dieu par le regard. Il dit : *Cesseras-tu enfin de me dévisager, me laisseras-tu seulement avaler ma salive ?* Avaler sa salive suppose qu'on ait un peu de répit, qu'on ait un peu de calme. (Les gens très en colère ou qui parlent avec beaucoup d'émotion ne prennent plus le temps d'avaler leur salive.) Et de fait Job est profondément impressionné par le regard de Dieu. Il n'a même pas cette détente qui permet d'avaler; ce qu'on ne peut pas faire quand un regard terrifiant est braqué sur nous. Mais ce qui fait souffrir Job, c'est exactement *ce qui fait que quelqu'un n'est pas chez soi* s'il a la fenêtre de ses voisins qui donne à deux mètres de sa chambre et s'il n'a pas de rideaux. Celui-là ne serait pas chez soi. Et on aime être chez soi. Or sous ce regard de Dieu on n'est jamais chez soi. On n'a jamais ce moment de détente où on peut dire : personne ne me regarde. Il faut toujours jouer un personnage. Il faut toujours tenir contenance devant celui-là qui est toujours là. Et l'homme est comme anéanti par le regard insistant et scrutateur de Dieu qui ne lui permet pas d'être pour lui-même, tranquillement, avec soi seul, d'être en détente et en confiance. L'homme a sans cesse ce regard étranger porté sur lui; un regard non seulement étranger, mais qui exige de lui des comptes, qui le scrute.

Dans l'existentialisme moderne, le thème du regard a été mis au premier plan. Pour Sartre la relation religieuse concerne le fait d'être regardé, de se savoir regardé, d'être « aux yeux d'un autre ». On serait surpris qu'il ait pris cela dans Job. Mais, ce qu'il y a de bien net, c'est que cela correspond exactement à l'analyse de Job. Dans la religion naturelle (il faut partir de cela) où il n'y a pas un dialogue d'échanges, Dieu est un Tout-Puissant silencieux devant qui l'homme se sent comme anéanti et mis à nu : il se sent démuni devant une puissance dangereuse. L'homme se sent nu, c'est-à-dire regardé et comme miné, menacé par ce regard.

# *Innocent aux yeux de Dieu?*

Lisons maintenant le songe ou plutôt le cauchemar d'Éliphaz. Ce cauchemar qui est pourtant celui d'un ami de Job correspond exactement à l'expérience de Job (4, 12-19). Éliphaz de Téman raconte donc à Job pour le consoler le cauchemar qu'il a eu la nuit précédente. Il lui dit :

Une parole est venue furtivement jusqu'à moi
et mon oreille en a perçu le murmure.
Dans le vague des visions de la nuit,
à l'heure où les cauchemars assaillent les humains,
un frisson d'épouvante me crispa
et mes os tremblèrent d'effroi.
Un souffle passa sur ma face,
tous les poils de mon corps se hérissèrent.
Il était là.
Je ne reconnaissais pas son visage,
mais le spectre restait devant mes yeux.
Un silence... puis j'entendis une voix
« L'homme serait-il juste devant Dieu,
serait-il pur devant celui qui l'a fait?
A ses serviteurs même Dieu ne fait pas confiance.
Ses anges, il les prend en faute.
Et ceux qui nichent dans la boue, alors?
et qui se carrent sur la poussière,
et qui seront écrasés comme une mite...
sans que personne y prenne garde! »

Existence très provisoire que celle de l'homme : il émerge un instant de la boue comme un vermisseau qui niche dans la poussière et qui va être écrasé à l'instant sans que nul n'y prenne garde. Ça ne laisse pas beaucoup de traces, la mort d'un homme, et très peu permanentes en tout cas. Est-ce cet être-là que Dieu va pouvoir trouver juste ? Alors que tous les anges sont sous son regard et sous son jugement et que Dieu arrive même à prendre en faute les esprits absolument lucides qui lui font face, qu'adviendra-t-il de l'homme? Oui ou non, l'homme peut-il être

innocent ? Il se croit innocent, mais qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'à l'égard de sa conscience somnolente, l'homme se trouve à peu près en règle, autant du moins qu'un autre autour de lui. A proprement parler y a-t-il un rapport quelconque entre cela et la façon dont Dieu, qui a au fond du cœur un désir secret d'épanouissement pour sa créature, pourrait la juger ? Par rapport à cet absolu que Dieu est prêt à mettre dans le cœur de l'homme, si seulement celui-ci en sent le besoin, la « bonne conscience » est-elle vraiment un solde positif ? C'est la question qui se pose à Éliphaz dans son cauchemar : Un homme peut-il en réalité être innocent devant Dieu ? Y a-t-il un rapport quelconque entre cette impression de « pas pire que les autres » et le fait d'être innocent aux yeux du Seigneur lui-même ?

## *Le double scandale de Job devant Dieu.*

Au fond, Job expérimente devant Dieu un double scandale.

1) Comment se fait-il d'abord que le Créateur Tout-Puissant permette que l'homme aille à la mort ? Comment peut-il permettre que des désirs sortent du cœur de l'homme et qu'au moment même où ils ont pris conscience d'eux-mêmes, l'homme ait déjà perdu la capacité de les réaliser ? Comment permet-il cela, l'auteur Tout-Puissant qui est capable de maintenir sa création et de l'épanouir progressivement de siècle en siècle ? Comment se fait-il que l'homme au cœur duquel il a éveillé le désir de l'épanouissement que lui, créateur, désire pour lui, soit le seul empêché de l'atteindre dans la création ? Job en est scandalisé. Comment le Tout-Puissant laisse-t-il l'homme s'écouler vers la mort comme des eaux qui se dispersent et fuient à travers les fentes d'une citerne ?

2) Et deuxièmement pourquoi Dieu, qui n'intervient pas pour le sauver, intervient-il au contraire en lui sous la forme du remords qui le démoralise et le déchire, de sorte que ses derniers instants ne sont même pas des instants de paix et d'oubli, mais des instants d'angoisse et d'obsession de cette vie ratée ? Pourquoi Dieu laisse-t-il ce désir inutile au cœur de cet homme qui

s'en va vers la mort ? Pourquoi Dieu garde-t-il en l'homme cette emprise destructrice d'une conscience inefficace, capable seulement de le condamner, de le démolir, de le défigurer en lui faisant perdre l'espérance ?

Job en vient à souhaiter surtout que Dieu se fasse oublier de l'homme. Si Dieu ne veut pas sauver l'homme, que du moins il ne le démolisse pas plus, qu'il ne hâte ni ne trouble sa mort inévitable.

## *Le blasphème de Job.*

Cependant Job sait bien que Dieu ne nous quittera jamais, et il le concède à Bildad de Shuah, qui lui conseille de ne pas demander de comptes à Dieu (9, 2-12 ; 19-31). C'est le texte qu'on appelle le blasphème de Job, et il mérite ce nom. Un blasphème comme celui-là, Dieu est capable de le comprendre parce qu'ils sont rares les blasphèmes qui sont motivés par une telle exigence.

Bien sûr, il en est ainsi!
Un homme aurait-il raison d'un Dieu?
Qui s'avise de lui demander des comptes
n'en tirera pas un mot contre mille.
Cœur clairvoyant, robuste vigueur,
qui lui tiendra tête et s'en sortira?
Lui qui fait valser les montagnes sans qu'elles s'y attendent
et les bouleverse en sa colère,
De ses secousses il déséquilibre la terre
et ses bases en chancellent.
Sur sa défense le soleil ne se lève pas
et il obture les étoiles.
Tout seul il déploie les cieux
et foule les mers déchaînées.
Fabriquant de l'Ourse, d'Orion,
des Pléiades, architecte des Chambres du sud,
faiseur d'œuvres grandioses et insondables,
de merveilles sans nombre...
il passe sur moi et je ne le vois pas,
il s'en va sans que je m'en doute.

S'il détruit, qui le retiendrait,
qui lui dirait : « Voyons! que fais-tu là? » (...)
Au secours! mais que peut-on contre sa poigne?
Je demande justice! mais à quel tribunal?
Même si j'ai raison, ma bouche me condamnera;
Même si je suis innocent, il me confondra!
Suis-je innocent? moi-même je l'ignore,
mais je ne tiens pas à la vie.
A quoi bon? Autant le dire :
Il écrase le juste comme le coupable.
Il déclenche tout à coup ses fléaux
et de la détresse des innocents il se moque.
La terre, il l'abandonne aux profiteurs
en aveuglant les juges.
Si ce n'est pas lui le responsable, qui est-ce alors?
Ma vie, elle cavale comme un courrier,
fuyant le bonheur;
elle passe avec les barques de jonc,
comme un rapace en quête dérive dans le ciel.
Si je me dis : « Oublie ton chagrin,
change de mine et retrouve le sourire! »
l'angoisse de la souffrance m'étreint...
Je le sais bien. Jamais tu ne m'innocenteras.
Je serai coupable.
Pourquoi m'épuiser en vain,
me laver aux eaux de neige,
décaper mes mains à la soude?
Tu me rejetteras aux ordures
et mes vêtements eux-mêmes m'auront en horreur.

L'auteur de Job a exprimé tout ce qu'il avait sur le cœur. Est-ce qu'il va en rester là? Non, il ira beaucoup plus loin encore, seulement c'est là le plus loin qu'il a été dans le noir.

## *« Ma clameur, c'est mon avocat! »*

Voici maintenant un texte qui est lui aussi très amer mais cependant dont la fin porte en elle une certaine espérance, une espérance absolument paradoxale, encore indistincte. En effet,

si Job sait qu'il mourra sans avoir obtenu de réponse, il pense par contre que son appel à la justice, son scandale, son cri devant Dieu lui survivra. Il pense que les plaintes innocentes survivent une fois que ceux qui les ont proférées sont morts torturés. Job est de ceux qui pensent qu'il est absolument impossible que les échos des clameurs proférées par un innocent torturé puissent être amortis par quoi que ce soit au cours des âges. Même si les hommes n'ont jamais entendu, même si toutes les mémoires oublient, même si tous les remords arrivent vite à se cicatriser, ces clameurs survivent parce qu'il doit y avoir une instance et un juge. Voilà la base de l'espérance de Job. Mais il ne sait ni où ni comment elle se réalisera.

Dans le texte qui vient, l'élément central est cette phrase : *ma clameur c'est mon avocat.* Il n'a personne pour l'aider, personne pour prendre au sérieux ce qu'il dit, mais sa clameur d'innocent torturé n'est-elle pas son avocat auprès d'un tribunal qu'il ignore, dont il ne voit pas l'accès aujourd'hui ? C'est elle qui présentera son dossier et ses larmes plaideront sa cause. Il dit (16, 12-14; 17-22) :

Je vivais au calme et il m'a bouleversé.
M'ayant saisi, brisé la nuque,
il m'érige en cible
et me crible de ses flèches.
Mes reins en sont lardés, il n'a pas pitié.
Il verse mon fiel à terre
et m'ébrèche, brèche sur brèche.
Il s'acharne sur moi, ce vaillant guerrier!
Pourtant point de violence en mes mains
et ma prière était pure...
O terre, ne couvre point mon sang,
que rien ne retienne mon appel!
Dès maintenant j'ai dans les cieux un témoin,
là-haut se dresse mon défenseur.
Ma clameur, c'est elle mon avocat;
jusqu'à Dieu ont coulé mes yeux.
Que mes larmes plaident pour un homme aux prises avec Dieu
comme un mortel défend son semblable!
Car le nombre de mes ans est clos
et je m'en vais sur le chemin sans retour.

## « *Et celui que je verrai sera pour moi...* »

Il sait très bien que pour lui c'est fini, qu'il ne va plus laisser derrière lui que son cri, sa protestation. Que cela au moins demeure et ne soit jamais étouffé!

Et voyons maintenant dans cet esprit le passage que l'auteur du Libre de Job considérait certainement comme central dans son œuvre (19, 23-27). C'est un passage avec une introduction extrêmement solennelle, et qui consiste en trois phrases, mais ces trois phrases portent en elles toute l'espérance paradoxale de Job, sans pour autant renier quoi qu'il ait dit de ses scandales, quoi qu'il ait dit de ses doutes, de ses refus en face de la conduite de la Providence. Son espérance tient dans ces phrases.

Il dit :

> Qui donnera à mes paroles de rester inscrites,
> gravées en quelque livre,
> incisées au burin et noircies au plomb
> en plein roc pour toujours :
> « Oui je sais que mon défenseur est vivant,
> qu'il surgira le dernier de la poussière.
> Quand sera mon cadavre déjà déchiqueté,
> hors de ma chair je verrai Dieu;
> et celui que je verrai sera pour moi.
> Mes yeux le regarderont et il ne me sera pas étranger.
> Et cependant de mort je me meurs. »

Il sait donc que son avocat, sa clameur, demeure. Et un jour le Tout-Puissant se laissera toucher, changera de visage à l'égard de celui qui a été injustement mis à mort. Même s'il est mort désespéré, celui-là le verra hors de sa chair. Il le verra à ce moment-là comme quelqu'un qui est pour lui et qui n'est pas contre lui, quelqu'un qui ne lui est pas étranger, alors que toute sa vie Job a souffert de ce Dieu étranger. Voilà l'espérance de Job[4].

4. La phrase « hors de ma chair je verrai Dieu » n'est pas absolument sûre,

On peut être persuadé que Job ne croyait pas à la résurrection comme à une certitude acquise une fois pour toutes. Il l'a pourtant sentie comme la seule possibilité, étant donné ce qu'est Dieu, étant donné ce qu'est l'homme ou du moins sa destinée actuelle, la seule possibilité que tout se remette sur pieds. Un nouveau visage de Dieu doit pouvoir se révéler après la mort à celui qui, aujourd'hui, est sur le chemin sans retour.

C'est dans le même sens qu'il dit (24, 1) :

> Shaddaï (c'est le nom de Dieu pour les patriarches) n'a-t-il donc pas des temps en réserve ? Ses fidèles ne verront-ils pas ses jours ?

Des temps en réserve parce que la vie humaine est brève et ne laisse pas le temps de voir le jour de Dieu, le jour de la réconciliation, de l'intimité, de l'épanouissement entre les mains du Tout-Puissant qui prendrait figure de Père. On ne voit pas cela. Dieu doit donc avoir des temps en réserve pour un autre moment.

## *Quand sera exorcisé le faux visage de Dieu.*

Prenons pour dernier texte celui-ci où Job rêve au jour où sera exorcisé ce faux visage de Dieu, ce Dieu-Juge, exigeant, rancunier, qui démolit l'homme d'un simple regard. Une fois exorcisé ce faux visage de Dieu, un autre visage apparaîtra, et cela le jour où Dieu voudra, par les moyens que Dieu voudra (14, 7-15).

> A l'arbre tient l'espoir.
> Même rasé il renaît encore
> et surgeonne sans cesse.
> En terre a vieilli sa racine,

elle pourrait se comprendre comme « de ma chair je verrai Dieu », parce que le *mîn* hébraïque peut signifier « de » ou « hors de ». Mais la traduction « celui que je verrai sera pour moi, mes yeux le regarderont et il ne me sera pas étranger », cette traduction est sûre.

sa bouche a péri dans le sol...
à peine flaire-t-il l'eau qu'il bourgeonne
et se fait une ramure comme un jeune plant.
Mais l'homme, la mort le jugule;
l'humanité expire, pour où ?
Quand auront tari les eaux des mers,
quand les fleuves auront cédé au désert
les gisants ne se redresseront pas.
Les cieux s'useront sans qu'ils ne s'éveillent,
sans troubler leur sommeil.
Oh! si tu me cachais au shéol,
si tu m'y abritais tant que déferle ta colère,
si tu me fixais un terme où te souvenir de moi
car l'homme une fois mort peut-il revivre ?
tant que durerait ma corvée je tiendrais bon
jusqu'à ce que vienne ma relève.
Puis tu appellerais, et moi je te répondrais
quand tu reprendrais goût à l'œuvre de tes mains.

★

Job a donc l'impression qu'il y a un malentendu : Dieu n'a plus goût à l'œuvre de ses mains, à l'homme. Mais pourquoi Dieu n'a-t-il plus goût à l'homme ? Pourquoi l'homme imagine-t-il Dieu sous les traits de ce bourreau Tout-Puissant qui le torture et le démolit ? Pourquoi ? Il a dû se passer quelque chose que Job ignore. Il faut s'interroger sur ce qui s'est passé, ce qui a fait que les hommes ne pouvaient plus regarder Dieu d'un œil de confiance, ne pouvaient plus voir en lui un père : la faute au jardin d'Eden.

Dominique Barthélemy, o.p.

# CONNAITRE LE DIEU VIVANT

## Image et connaissance de Dieu d'après les Pères grecs

*Faisons l'homme à notre image et ressemblance*. Cette similitude que l'auteur inspiré de la Genèse reconnaît entre l'homme et Dieu peut être utilisée et a été effectivement utilisée en plusieurs sens. Elle nous renseigne sur l'homme, en nous indiquant sur quel modèle transcendant il a été façonné, mais elle doit aussi nous permettre de percevoir dans l'image humaine comme un reflet de Dieu.

Les Pères n'ont pas manqué d'explorer cette voie d'accès à Dieu. On sait comment saint Augustin, reprenant et systématisant les données d'autres Pères latins, prétendait trouver dans l'esprit humain, doué de mémoire, d'intelligence et de volonté, une image fidèle de la Trinité. Dans le sillage d'Origène, les Pères grecs ont cherché eux aussi dans quelle mesure et à quelles conditions l'homme peut connaître Dieu à partir de cette ressemblance qu'il porte en lui.

Leur cheminement s'écarte notablement de l'itinéraire que l'on pouvait prévoir ; s'il débouche bien sur une connaissance de Dieu, ce n'est pas sur cette connaissance « dans un miroir » à laquelle on s'attendait, mais sur quelque chose de beaucoup moins intellectuel et de beaucoup plus spirituel. C'est ce pro-

cessus original, expérimenté et analysé par les Pères grecs et en particulier par le théologien mystique Grégoire de Nysse, que nous essaierons de décrire ici, en nous aidant de quelques travaux récents[1].

## L'incompréhensibilité de Dieu

D'une façon générale, les Pères grecs ne font preuve que d'un optimisme très mitigé en ce qui concerne nos possibilités de connaître Dieu : il y a entre lui et nous une telle distance, une telle différence, que nous ne pouvons prétendre le saisir ni même l'atteindre.

Saint Jean Chrysostome a développé ce thème dans une série d'homélies *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* prononcées à Antioche en 386-387 et dirigées contre les Anoméens, hérétiques selon lesquels « Dieu ne sait de son être rien de plus que nous... et tout ce qu'il sait de lui-même, nous le trouvons facilement en nous sans différence aucune[2] ». A ces audacieux, Chrysostome répond :

> Considère donc, pauvre malheureux, qui tu es et à qui tu prétends étendre ta curiosité! Toi qui es un homme, tu te mêles de tenir Dieu sous ton regard ?... L'homme, il est terre et cendre, chair et sang, herbe et fleur de l'herbe, ombre, fumée et vanité, à moins qu'il n'existe encore des choses de moindre consistance et de moindre prix auxquelles il faudrait le comparer... Et c'est Dieu, dis-moi, que tu prétends tenir sous ton regard, Dieu, l'être qui n'a pas eu de commencement, l'immuable, l'incorporel, l'incorruptible, celui qui est partout présent, qui surpasse toutes choses et qui est supérieur à l'univers tout entier[3] ?

1. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique,* Paris, Aubier, 1944; R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse,* Paris, Desclée de Brouwer, 1951; R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase,* Paris, Aubier, 1952; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène,* Paris, Aubier, 1956; P. Th. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu,* dans *R.S.P.T.,* 1956, pp. 443-471.

2. Socrate, *Histoire ecclésiastique,* 4, 7; P. G., 67, 473 B.

3. *Sur l'incompréhensibilité de Dieu,* 2; P. G., 48, 712; trad. R. Flacelière, dans *Sources chrétiennes,* pp. 127-131.

Cette distance infinie qui sépare l'homme de son Créateur ne commande pas seulement l'humilité et la circonspection, elle commande aussi une méthode théologique appropriée : la façon la moins inexacte de parler de Dieu consistera à n'employer que des termes négatifs. On le désignera donc comme l'ineffable, l'invisible, l'incompréhensible, l'inexprimable, l'irréprésentable... Ces qualificatifs, dont il serait facile d'allonger la liste (on en trouve une quarantaine chez Grégoire de Nysse), caractérisent la théologie négative ou apophatique chère aux Pères grecs. Ils expriment leur respect, leur silence et leur admiration devant la transcendance de Dieu.

Transcendance que l'effort de l'homme ne saurait réduire. Plus il s'élève, au contraire, et plus il a conscience de la distance qui le sépare de Dieu. Le seul progrès qu'il puisse accomplir est de voir plus nettement l'invisibilité de Dieu. Grégoire de Nysse n'en parle pas seulement en théoricien, mais en homme qui peut évoquer une expérience personnelle :

> Plus l'esprit, dans sa marche en avant, parvient par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre ce qu'est la connaissance des réalités et s'approche davantage de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible. Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il va toujours plus à l'intérieur jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'activité de l'esprit, jusqu'à l'Invisible et à l'Inconnaissable et que là il voie Dieu. La vraie connaissance de celui qu'il cherche, en effet, c'est de comprendre que *voir consiste à ne pas voir,* parce qu'il transcende toute connaissance, étant séparé de toutes parts par son incompréhensibilité comme par une ténèbre[4].

Connaître Dieu, c'est donc le connaître comme inconnaissable. Cette conclusion, qui risque de paraître toute négative, a en fait une valeur positive : elle signifie qu'une certaine connaissance de Dieu est possible, qui se situe au-delà des modes habituels

4. *Contemplation sur la vie de Moïse*; P. G., 44, 376-377; trad. J. Daniélou, dans *Sources chrétiennes,* pp. 110-111. Ailleurs, le même Grégoire de Nysse aura cette admirable formule : « On ne connaît Dieu que dans l'impuissance à le saisir » (*Contre Eunome,* 1).

de l'activité intellectuelle. L'homme est bien appelé à voir Dieu, mais cette vision « dans la ténèbre » ne comporte aucun appui sensible ni même conceptuel.

En somme, la difficulté porte moins sur la connaissance de Dieu elle-même que sur les formes et les voies de cette connaissance : il n'y a pas, pour l'homme, de chemin continu qui permette de monter jusqu'à Dieu. On comprend alors que Chrysostome renchérisse encore sur les affirmations de Grégoire de Nysse, et déclare que Dieu est non seulement inconnaissable, mais inaccessible,

> ce qui est beaucoup plus fort. En effet une chose est dite inconnaissable lorsque ceux qui l'étudient ne parviennent pas à la connaître malgré leurs recherches et leurs investigations. Mais ce qui est inaccessible, c'est ce qui se dérobe dès l'abord à toute investigation et ce dont personne ne peut approcher. Par exemple, on peut dire que la haute mer est inconnaissable parce que les plongeurs qui y descendent et s'y enfoncent le plus profondément ne parviennent pas à en trouver le fond; mais ce qu'on appelle inaccessible, c'est ce qu'il est impossible dès l'abord d'étudier et de scruter [5].

Que Dieu soit inaccessible, cela veut dire que les voies sur lesquelles on pouvait raisonnablement compter se révèlent en fait des impasses : elles ne mènent pas au but. Les Pères citent volontiers le mot de saint Paul, disant que les voies de Dieu sont *investigabiles,* indécouvrables [6].

Faut-il en conclure qu'il n'y a pour nous aucun moyen de connaître Dieu ? Ce serait donner aux affirmations d'un Chrysostome ou d'un Grégoire de Nysse une portée trop générale. En fait, ils veulent surtout empêcher que les chrétiens se fassent de Dieu une conception anthropomorphique ou qu'ils croient pouvoir se satisfaire d'une connaissance purement rationnelle [7].

5. *Sur l'incompréhensibilite de Dieu,* 3; P. G., 48, 721, S. C., pp. 173-175.
6. Ainsi Grégoire de Nysse, *Discours VI sur les Béatitudes*; P. G., 44, 1268 C.; Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu,* 1; P. G., 48, 706; S. C., pp. 97-99.
7. Cf. Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse*; P. G., 44, 377 B; S. C., p. 112 : « Ce que défend avant tout le Verbe divin, c'est en

L'homme qui cherche Dieu ne peut le trouver que s'il a le courage de lâcher la rampe, c'est-à-dire de renoncer à ses repères habituels, et d'avancer à tâtons. Il fera alors une expérience qu'aucun concept ne pourra exprimer, qu'aucun mot ne pourra traduire, qu'il lui sera donc impossible de communiquer. Et il se trouvera réduit au silence :

> Imaginons ce qu'éprouverait un homme qui, s'avançant au bord d'un précipice, ne trouverait plus aucun appui pour son pied ni aucune prise pour sa main. C'est là ce qui advient à l'âme lorsque, à la poursuite de l'intemporel et de l'inétendu, elle laisse le sol ferme des choses finies. Elle ne trouve plus rien à étreindre, ni lieu, ni temps, ni mesure, ni aucune autre chose à quoi la raison puisse s'accrocher; elle échoue de tous côtés à saisir l'insaisissable et, prise de vertige, ne sachant où se tourner, elle revient à ce qui lui est familier et se contente de croire au sujet du Transcendant qu'il est autre que tout ce qu'elle connaît. C'est pourquoi, lorsque le discours en vient à ce qui est au-dessus du discours, il est temps de se taire[8]...

## Le reflet de Dieu dans le monde

Il y a un temps pour se taire.. mais il y a aussi un temps pour parler. Après avoir insisté sur la transcendance de Dieu et sur l'impossibilité pour l'homme de parvenir jusqu'à lui par les chemins de la logique, les Pères, dans leur fidélité à l'Écriture, doivent bien reconnaître que la situation n'est pas tout à fait sans issue.

Dieu a trop d'amour pour l'homme, et l'homme a trop le désir de Dieu, pour que l'Inaccessible n'ait pas trouvé le moyen de se rendre accessible en quelque mesure. La création, comme l'enseigne saint Paul, permet à l'homme de connaître quelque chose

effet que les hommes assimilent Dieu à rien de ce qu'ils connaissent; nous apprenons par là que tout concept formé par l'entendement pour essayer d'atteindre et de cerner la nature divine ne réussit qu'à façonner une idole de Dieu, non à le faire connaître. »

8. Grégoire de Nysse, *Homélie VII sur l'Ecclésiaste*; P. G., 44, 729-732. Cf. R. Leys, *op. cit.*, pp. 28-32.

du Créateur. Il y a là une intention de Dieu que saint Athanase met en relief :

> Dieu qui est bon et ami des hommes, et qui a souci des âmes qu'il a créées, étant par nature invisible et incompréhensible, existant au-delà de toute essence créée, et voyant que pour cela le genre humain ne réussirait pas à le connaître... ordonna et disposa par son Verbe la créature de façon que, s'il est invisible par nature, les hommes puissent au moins le connaître par ses œuvres... Ainsi Dieu n'a pas abusé de sa nature invisible : qu'on n'aille pas lui faire ce reproche. Il n'est pas resté absolument inaccessible aux hommes [9].

Cette voie que Dieu lui a ouverte intentionnellement, l'homme s'y engage en courant, tant il est pressé par le désir de voir Dieu ou tout au moins de le deviner aux traces de son passage. Grégoire de Nazianze refait à sa manière l'expérience de Moïse sur l'Horeb :

> J'ai couru, pensant atteindre Dieu, j'ai gravi la montagne, j'ai pénétré dans la nuée en rentrant en moi-même, en me séparant de la matière et des choses matérielles, en me recueillant autant que faire se peut; et lorsque j'ai regardé, c'est à peine si j'ai perçu un reflet de Dieu... J'ai vu seulement ce qui est à l'extrémité et qui se manifeste à nous en premier lieu. C'est, pour autant que je le sache, la grandeur de Dieu se révélant dans les créatures qu'il produit ou qu'il gouverne, ou, comme l'appelle le divin David, la « magnificence » de Dieu. Voilà ce qui nous permet de voir un reflet de Dieu et de le reconnaître après son passage [10].

Pas plus que Moïse, le chrétien ne peut voir Dieu de face, mais, en ouvrant les yeux sur le monde dans lequel il vit, il peut se faire une idée de Dieu. Ou, plus exactement, de ses attributs.

Les Pères grecs, en effet, sont unanimes à apporter ce cor-

9. *Contre les païens*, 35; P. G., 25, 69; trad. P. Camelot, dans *Sources chrétiennes*, pp. 179-180.

10. *Discours théologique*, 28, 3; cité par J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, p. 280.

rectif et à en souligner l'importance : l'observation du monde créé nous révèle dans une certaine mesure la grandeur, la puissance, la sagesse du Créateur, mais elle ne nous conduit pas, et ne peut pas nous conduire, jusqu'à la connaissance de l'essence divine. Elle nous fait atteindre Dieu dans ses manifestations, dans ses perfections — celles qui apparaissent dans la création comme celles qui éclatent dans l' « économie », c'est-à-dire dans le mystère du salut — mais elle ne nous fait pas atteindre Dieu en lui-même. L'incompréhensibilité de Dieu reste sauve.

> En considérant l'ordre qui est dans la création, nous nous formons une notion non pas de l'essence, mais de la sagesse de celui qui a tout fait avec sagesse. Et en réfléchissant sur la cause de notre existence, en voyant comment il en est venu à créer l'homme non par nécessité mais par bienveillance, nous disons que par ce moyen encore nous contemplons Dieu, ayant acquis une certaine intelligence non de son essence mais de sa bonté [11]...

Il est donc loisible à l'homme de chercher dans le monde la trace de Dieu, mais il doit savoir dès le départ que cette voie ne lui fera connaître que les attributs de Dieu, et non Dieu lui-même ; et d'autre part il doit s'attendre à n'acquérir qu'une connaissance très imparfaite et très lointaine de ces attributs. Entre le Créateur et les créatures la distance est telle, en effet, que les indications qu'on peut tirer de celles-ci laissent infiniment loin du but.

Avec réalisme, Jean Chrysostome invite le candidat théologien à la modestie : le ciel, « qui a plus de cinq mille ans et qui conserve la fleur du premier âge », Dieu l'a fait « avec autant de facilité qu'un homme construirait en se jouant une cabane » ; quant à la terre, « il l'a faite si aisément que le prophète, ne pouvant trouver une comparaison pour rendre cette aisance, a dit qu'il avait créé la terre *comme si ce n'était rien* [12] ».

Cette disproportion entre la grandeur et la complexité de l'uni-

11. Grégoire de Nysse, *Discours VI sur les Béatitudes*; P. G., 44, 1268 D.

12. *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, 2; P. G., 48, 713-714; S. C., pp. 133-135.

vers, et la facilité avec laquelle Dieu l'a créé, doit donc nous laisser un peu sceptiques sur la valeur des conclusions, à échelle trop humaine, que nous prétendrions tirer de notre analyse du créé. Certes, le monde nous parle de son Créateur, mais ce n'est qu'un balbutiement, non un langage scientifique. Et, encore une fois, il nous parle des attributs de Dieu, non de Dieu lui-même. Or c'est Dieu en personne que nous rêvons de connaître...

## La connaissance de l'image

Existe-t-il donc une autre voie qui permette à l'homme, dans la vie présente, de parvenir jusqu'à Dieu, de parvenir vraiment jusqu'au vrai Dieu ? Pour comprendre exactement la réponse que les Pères grecs vont donner à cette question, il était nécessaire de rappeler avec quelque détail le contexte dans lequel elle s'insère : c'est seulement si l'on est obsédé par l'incompréhensibilité et l'inaccessibilité de Dieu, et si l'on a conscience des limites infranchissables de toute connaissance à partir du monde créé, que l'on apprécie à sa juste valeur un mode de connaissance qui permette enfin de « voir » Dieu.

De fait, une route est ouverte à l'homme, en tant qu'il porte l'image de Dieu. Deux textes scripturaires auxquels les Pères se réfèrent souvent nous serviront de repères sur ce chemin.

*Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.*

Ce verset de la Genèse tient une place fondamentale dans l'anthropologie d'un Origène, d'un Athanase ou d'un Grégoire de Nysse. Ils y lisent l'énoncé de ce qui fait toute la grandeur de l'homme. Dire que Dieu a fait l'homme à son image, explique Grégoire de Nysse,

> cela revient à dire qu'il a rendu la nature humaine participante de tout bien. Si Dieu est la plénitude du bien et si l'homme est à son image, ce sera dans le fait d'être comblé de

tout bien que l'image ressemblera à l'archétype. Il y a donc en nous la forme de toute bonté, il y a toute vertu, toute sagesse, et tout ce que l'on peut imaginer en fait de bien[13].

*La similitude entre l'homme et Dieu ne vient donc pas du dehors mais du dedans.* Elle n'est pas seulement morale mais ontologique. Elle est donnée dès le départ, et elle est inamissible, même si parfois « l'image de l'homme terrestre » recouvre et dissimule « l'image du roi céleste »[14].

On peut considérer cette similitude comme une source — source de vie, de perfection et de connaissance — à laquelle s'appliquent les affirmations de l'Évangile : *Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous,* et : *Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de son sein*[15].

On peut aussi, et de façon plus précise, la considérer comme une parenté entre Dieu et nous. Du fait des biens divins auxquels nous participons, il y a entre Dieu et nous tant de traits communs que nous lui sommes réellement apparentés. Et cette parenté est principe de connaissance, car toutes les qualités divines que la création a déposées en nous restent orientées vers le principe et le modèle d'où elles dérivent. Le fait que nous ayons été créés à l'image de Dieu met en nous à la fois le désir de l'archétype et la possibilité, au moins radicale, de le connaître.

Ce désir de Dieu inscrit dans la nature humaine, Grégoire de Nysse essaie de nous le faire comprendre :

De même que l'œil, par l'éclat qui est propre à sa nature, se rend participant de la lumière en attirant à soi, par cette vertu naturelle, ce qui lui est apparenté, ainsi était-il nécessaire de mélanger à la nature humaine quelque chose d'apparenté au divin afin que par cette correspondance elle éprouve un élan vers ce qui lui est propre... Né pour jouir de Dieu, l'homme devait avoir en sa nature quelque chose d'apparenté à celui auquel il participerait. C'est à cette fin que l'homme fut doué de vie,

13. *La création de l'homme,* 16; P. G., 44, 184 B; S. C., p. 157.
14. Origène, *Homélies sur la Genèse,* 13, 3-4; S. C., pp. 222-223.
15. Origène, *ibid.*

raison, sagesse, de tous les biens divins, afin que par chacune de ces prérogatives il eût le désir de ce qui lui est apparenté [16].

Sa parenté avec Dieu donne donc à l'homme le désir de connaître le Modèle divin. Elle lui en donne aussi le moyen, assure Athanase :

> Le Dieu démiurge et roi souverain de l'univers, qui subsiste au-delà de toute essence et de toute pensée humaine, a dans sa bonté et sa beauté infinies créé le genre humain selon sa propre image par son propre Verbe, notre Sauveur Jésus-Christ. Par sa ressemblance avec lui, il l'a rendu capable de le contempler et de connaître les êtres, il lui a donné l'idée et la connaissance de sa propre éternité, afin que, conservant cette similitude, l'homme ne s'écarte jamais de la pensée de Dieu et ne s'éloigne pas de la communauté des saints [17].

*On voit en quel sens la ressemblance est en nous un principe de connaissance : il ne s'agit pas pour l'homme de se pencher sur son âme pour y découvrir et y contempler une image du Créateur, mais bien plutôt de tirer parti de sa parenté et de sa similitude avec Dieu pour « voir le même par le même »*. Cette admirable expression de Grégoire de Nysse [18] semble la meilleure formulation de la connaissance de Dieu accordée à l'homme en tant qu'il est image. Dieu seul peut se connaître tel qu'il est, et l'homme laissé à ses seules ressources ne saurait aucunement y prétendre, comme le rappelait vigoureusement Jean Chrysostome. Mais, en créant l'homme à son image, en le faisant participer à ses propres perfections, Dieu l'a rendu capable, en principe, de connaître une beauté qui ne lui est plus totalement étrangère.

En principe, donc, tout croyant peut « voir » Dieu. En fait, cette « vision » ne s'acquiert qu'au prix d'un long effort d'ascèse et de purification : la béatitude des cœurs purs, si souvent citée et commentée par les Pères grecs, est le second texte biblique qui éclaire l'itinéraire de l'homme en quête de celui dont il est l'image.

16. *Discours catéchétique*, 5, 4-6; cité par R. Leys, *op. cit.*, pp. 48-49.
17. *Contre les païens*, 2; P. G., 25, 5; S. C., p. 112.
18. *Traité sur les enfants qui meurent en bas âge*; P. G., 46, 176 A.

*Bienheureux les cœurs purs,*
*car ils verront Dieu.*

Malgré leur optimisme habituel, qui les rend plus attentifs au bien qu'au mal, les Pères grecs ne peuvent pas ne pas tenir compte du péché, ne peuvent pas ignorer que, comme le disait Origène, l'image de l'homme céleste ou du roi céleste a été recouverte en nous par celle de l'homme terrestre, aux couleurs de la luxure, de l'avarice, de la colère, de l'orgueil et de l'impiété[19]. Pour que brille à nouveau en nous l'image de Dieu, source de connaissance, tout un travail de décapage et de purification est donc nécessaire.

Dans son admirable homélie sur la béatitude des cœurs purs, dont on s'étonne que personne n'ait encore songé à la traduire en français, Grégoire de Nysse explique :

> Dieu a imprimé les images des biens de sa propre nature dans ta constitution, comme on imprime dans une cire le dessin d'un cachet. Mais le mal qui est venu envelopper de toutes parts le divin caractère a rendu ce bien inutile pour toi en le recouvrant de voiles honteux. Si tu laves par une vie vertueuse la boue qui a recouvert ton cœur, la beauté divine brillera à nouveau en toi. De même qu'une ferraille toute noire, quand la pierre à aiguiser en a enlevé la rouille, devient éblouissante et éclatante au soleil, de même l'homme intérieur, que le Seigneur appelle le cœur[20], quand il a retiré la couche de rouille qui à cause de son mauvais instinct s'était déposée sur lui, retrouve la ressemblance avec l'archétype, et il est bon[21].

En termes très voisins, Athanase avait décrit l'effort par lequel les hommes « se purifient assez pour se débarrasser de tout ce qui s'était ajouté d'étranger à leur âme, et la montrer seule telle qu'elle a été faite[22] ». Pour Grégoire comme pour Athanase, le

19. *Homélies sur la Genèse*, 13, 4; S. C., pp. 223-224.
20. Allusion à l'énoncé de la béatitude : « Bienheureux les cœurs purs... »
21. *Discours VI sur les Béatitudes*; P. G., 44, 1272 AB.
22. *Contre les païens*, 34; P. G., 25, 68 C; S. C., p. 178.

péché est donc une souillure qui vient défigurer l'image divine, et l'ascèse consiste à éliminer ce corps étranger — étranger à l'homme parce qu'étranger à Dieu — pour que la ressemblance initiale reparaisse dans toute sa netteté et toute sa pureté.

La pureté du cœur a pour corollaire la pureté de l'image. Et si la première est la condition de la connaissance de Dieu, la seconde en est le lieu et le moyen. Avec une assurance qui nous met très loin, du moins en apparence, des réserves de Jean Chrysostome, Athanase peut écrire : « Rien n'empêche l'homme de connaître le Divin... car la pureté de l'âme la rend capable de contempler Dieu en elle-même comme dans un miroir, selon la parole du Seigneur : *Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu*[23]. »

Reste à définir, pour autant que la chose est possible, le mode propre de cette contemplation. Le terme de « miroir », qu'emploie Athanase, ne doit pas faire illusion : la contemplation de Dieu à laquelle accède l'âme purifiée n'est pas la considération d'un reflet dans un miroir, elle n'est même pas la vision d'un objet, mais plutôt une possession de Dieu présent dans son image. Grégoire de Nysse, plus précis qu'Athanase, nous le dit sans ambages :

> Ce n'est pas de connaître quelque chose au sujet de Dieu que le Seigneur proclame bienheureux, *mais de l'avoir en soi...* Il ne me semble pas que Dieu se livre au regard de qui s'est purifié comme un objet de vision opposé à son visage, mais que cette splendide parole de la béatitude nous propose ce que l'Écriture dit plus ouvertement ailleurs : C'est au-dedans de vous qu'est le Royaume de Dieu[24].

La « vision » de Dieu promise aux cœurs purs, c'est en définitive une possession de Dieu, une union vitale à Dieu présent dans l'âme créée à son image, une image à laquelle l'ascèse a rendu toute sa netteté. C'est une connaissance où l'amour a plus de part que l'intelligence, une connaissance sans concept, sans représentation et, finalement, sans expression.

23. *Contre les païens*, 2; P. G., 25, 5 D et 8 B; S. C., pp. 112-113.
24. *Discours VI sur les Béatitudes*; P. G., 44, 1269 C.

★

Sans être jamais devenu un sentier battu, l'itinéraire décrit par Grégoire de Nysse et les autres Pères grecs n'a pas cessé d'être fréquenté au cours des temps. Qu'en penser aujourd'hui ? Non moins que l'Oriental du IV^e^ siècle, l'Occidental du XX^e^ est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, et la béatitude des cœurs purs, avec la promesse qu'elle implique, garde toute sa valeur. Si, pour « connaître » Dieu, nous empruntons de préférence des voies plus intellectuelles, c'est sans doute que notre esprit cartésien éprouve le besoin d'idées claires, et que nous croyons mieux saisir Dieu en lui donnant des noms multiples qu'en lui donnant le seul nom d'Ineffable.

Le risque d'une connaissance trop exclusivement intellectuelle est peut-être celui de toute dissection : la juxtaposition des attributs divins ne nous restitue pas le Dieu vivant. La connaissance que nous pouvons avoir de Dieu en tant que nous sommes créés à son image a au contraire l'avantage de nous mettre en présence du Dieu vivant ; elle nous unit à un Dieu qui reste caché et mystérieux, mais à un Dieu proche ; elle ne nous unit ni à une idée ni à une image, mais à Celui qui est.

PHILIPPE ROUILLARD, O.S.B.

# CONNAITRE DIEU ?

## *Celui à qui nous ressemblons le plus, Celui à qui nous ressemblons le moins*

### I. DES DIFFICULTÉS

Notre désir de Dieu se heurte à diverses difficultés. L'une des premières pourrait ainsi se formuler : peut-on le connaître réellement ? Si oui, respectons-nous le mystère divin ? Ne croyons pas que ce sont là seulement soucis d'intellectuel. Tout chrétien, à partir du moment où il dit « Notre Père », est tenu de savoir ce qu'il dit. Or nous éprouvons en face de Dieu la difficulté même de toute recherche quand nous voulons rencontrer autre chose que nous-même : ce que nous atteignons est-il réel et respectons-nous, en le traduisant par des idées et des mots, ce que nous croyons atteindre ? Ce sont bien là deux requêtes légitimes. En leur nom, on a souvent conclu à l'impossibilité de toute connaissance, et davantage au refus de Dieu.

Il n'est pas inutile de rappeler certaines façons d'exprimer ce refus.

— Albert Camus comparait les idées que nous nous faisons de Dieu à des écrans qui divertissent et font oublier la réalité : « Dans les musées italiens, on trouve quelquefois de petits écrans peints que le prêtre tenait devant le visage des condamnés pour leur cacher l'échafaud. » « Nous ne l'ignorons pas, toutes les Églises sont contre nous. Un cœur si tendu se dérobe à l'éternel et toutes les Églises, divines et politiques, prétendent à l'éternel

(le bonheur et le courage, le salaire ou la justice, sont pour elles des fins secondaires. C'est une doctrine qu'elles apportent et il faut y souscrire). Mais je n'ai rien à faire des idées ou de l'éternel. Les vérités qui sont à ma mesure, la main peut les toucher. Je ne puis me séparer d'elles. » « Je ne puis comprendre qu'en termes humains. Ce que je touche, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends. »

— Valéry : « L'idée de Dieu n'est-elle pas cette explication illusoire, palliatif de notre « insuffisance d'esprit », réaction de notre faiblesse intellectuelle à l'égard du monde. »

— Nietzsche : « Dieu est mort; mais tels sont les hommes, qu'il y aura peut-être encore pendant des millénaires des cavernes dans lesquelles on montrera son ombre... Et nous... Il faut encore que nous vainquions son ombre. »

— Gide : « L'homme doit apprendre à s'en passer (de la croyance). De l'une, puis de l'autre, il se délivre. Se passer de la Providence : l'homme est sevré. Nous n'en sommes pas là. Nous n'en sommes pas encore là. Cet état d'athéisme complet, il faut beaucoup de vertu pour y atteindre; plus encore pour s'y maintenir. » « C'est sur le réel qu'il faut édifier notre sagesse, et non point sur l'imagination. Même la mort doit être admise par nous et nous devons nous élever jusqu'à la comprendre; jusqu'à comprendre que l'émerveillante beauté de ce monde vient de ceci précisément que rien n'y dure et que sans cesse ceci doit céder place et matière pour permettre à cela, qui n'a pas encore été de se produire. »

— Sartre : « Heinrich, je vais te faire connaître une espiéglerie considérable : Dieu n'existe pas... Adieu les monstres, adieu les saints. Adieu l'orgueil. Il n'y a que des hommes. »

— Julien Green : « Un jeune interne dans mon hôpital dit à une religieuse : « Je ne veux pas m'entretenir avec moi-même et me figurer que c'est Dieu qui me parle. Dieu ne parle pas. Il y a le silence de Dieu. Le silence de Dieu. J'y ai pensé toute la journée. »

Oserons-nous dire que ces plaintes ne trouvent jamais écho en nous ? Qui n'a pas rencontré le silence de Dieu ? Et oserons-nous prétendre que nous sommes sans responsabilité à leur égard ? Il est devenu banal de répéter l'accusation de Voltaire : « Dieu créa l'homme à son image, mais l'homme le lui a bien rendu. »

Bien sûr, nous n'avons pas à créer pour nous l'image d'un Dieu qui nous conviendrait. Dieu a pris l'initiative de se dire à nous. Nous avons sa Parole. Mais comment entendons-nous cette Parole ? Il est certes très bon de pouvoir nous réfugier en cette certitude. Mais la Bible ne devient pour nous « Parole de Dieu » qu'à partir du moment où ce n'est plus seulement un texte, mais où, comme Ézéchiel avalant son papyrus, nous l'avons mâchée et assimilée. Or cette assimilation est connaissance.

Nous nous limiterons à rappeler le rôle indispensable de cette connaissance, et d'une connaissance *par l'intelligence*.

Puis nous examinerons certaines conditions chrétiennes de cette connaissance pour qu'elle respecte le mystère du vrai Dieu.

Nous savons bien que c'est là seulement un aspect de la recherche de Dieu. Les textes précédents appellent d'autres réponses. Il ne s'agit pas ici d'envisager toutes les conditions de cette recherche (les nombreux articles sur la vie de foi parus dans les précédents numéros de la Revue ont été assez explicites sur ce point ; cf. surtout *Le réalisme de la foi,* décembre 1960, et *Foi et conversion,* juin 1961). Mais après tout, la « connaissance » n'est pas l'une des moindres conditions « existentielles » de la recherche de Dieu! Finalement, une seule question pourrait présider aux remarques qui suivent : comment comprendre vraiment ce que le Christ nous a dit de son Père ?

## *Deux tentations.*

Qu'il s'agisse de notre vie spirituelle, de la réflexion théologique (fût-elle « ressourcée » et biblique...) ou de la prédication, nous rencontrons toujours deux tentations. Elles sont inévitables, liées au mécanisme même de notre vie de connaissance [1].

1. On les trouvera exposées tout au long de l'admirable étude de la *Somme Théologique* de saint Thomas en I[a], qu. 13 (ainsi qu'en 1 *Cont. Gent.*, 30-36; *de Potentia,* qu. 7, art. 4-7; et in *Boeth. de Trin.*, qu. 1, art. 2). On peut les résumer ainsi :

1) *Notre connaissance a toujours une origine sensible,* même la connaissance de nous-même, de notre âme, et la connaissance des réalités spirituelles ne peut avoir lieu qu'à partir d'expériences qui partent des sens, et

1. S'enfermer dans les descriptions sensibles. Bien sûr, on imagine Dieu comme étant infini, tout-puissant, mais en restant dans le cadre de ce qu'est l'homme, de ce qu'il expérimente : on imagine seulement une quantité plus grande, très grande, indéfiniment grande, de connaissance, de bonté, de puissance. On fait de Dieu une super-créature, mais on reste dans l'ordre de la créature, on a recréé Dieu à l'image de l'homme : c'est l'*anthropomorphisme.*

2. A l'opposé, au nom de la disproportion entre l'origine sensible de toutes nos connaissances et Dieu, on nie la possibilité de toute connaissance. Dieu est le radicalement « autre », rien

qui ont toujours un accompagnement de sensibilité. Nous n'atteignons jamais directement le spirituel sans passer par cet intermédiaire. Ceci ne veut pas dire que notre esprit n'est pas ouvert à l'infini de tout ce qui est. Rien si élevé qui soit n'est en dehors du champ de notre intelligence.

Mais elle ne peut pas sortir de sa façon de connaître, qui, elle, inclut toujours l'appui de la présence du sensible. L'objet qui est adapté à sa nature d'intelligence humaine est la structure, les notes constitutives des réalités sensibles. Nous sommes des esprits incarnés qui ne peuvent pas fonctionner sans cet accompagnement sensible (à la limite sans les mots eux-mêmes, dernier refuge du sensible pour la pensée). Celui-ci n'est pas facultatif, il est le point de départ inévitable de toute connaissance.

Et cette première limite qui marque notre façon de connaître inclut toutes les limites que la vie affective fait peser sur notre sensibilité. Nous sommes peu à peu responsables de la purification ou de l'esclavage du sensible, et cela peut aller — comme les témoignages précédents le prouvent — jusqu'à ne même plus croire que l'on puisse atteindre un au-delà de ce qui est mesurable par notre sensibilité. Or, il est bien certain que Dieu ne peut pas se réduire à une façon d'être sensible. Ce que notre expérience nous donne ne pourra pas prétendre nous exprimer de façon explicite la façon dont Dieu existe. Les êtres que nous atteignons au niveau de notre esprit incarné ne peuvent prétendre épuiser la virtualité divine, et, à leur plan, nous dire de façon exhaustive qui est Dieu.

2) Il est une deuxième imperfection radicale de notre connaissance. Nous n'avons que *des saisies partielles de la réalité.* Et nous n'atteignons la vérité que progressivement, par approches et abstractions successives que nous composons, construisons en réunifiant des compréhensions limitées. Or Dieu est simple, Dieu n'est pas composé, car il devrait l'être par une force extérieure à lui, supérieure, et ne serait plus Dieu. Il faudrait aller à l'indéfini. Pour connaître, nous divisons, classons, opposons et recomposons. Ceci nous empêche de traduire de manière positive cette unité merveilleuse qui est celle de Dieu. En Dieu, tout est Dieu, aucune division, ni besoin de complément pour être.

de semblable avec nous. La seule façon de le respecter, c'est le silence. (On prétextera même la Vision béatifique, où l'on ne prononcera plus aucun nom.) On refuse donc que Dieu puisse être connu réellement. On peut simplement dire ce qu'il n'est pas, et au mieux vivre de façon négative ce besoin d'infini inscrit en nous. C'est l'agnosticisme.

Dans les deux cas, on a imaginé un dieu trop proche ou un dieu trop lointain, *à la façon d'une réalité créée,* on est resté dans un ordre de ressemblance quantitative, de proximité ou d'éloignement.

Ces déviations dans la connaissance de Dieu ont de multiples conséquences. Deux d'entre elles seront plus spécialement sous-entendues aux pages suivantes.

*L'impossibilité de situer notre vrai rapport à Dieu.* L'imaginer comme un autre (trop proche ou trop lointain) nous rend incapable de comprendre que nous ne pouvons pas nous mettre *à l'extérieur* pour juger de Dieu. Nous sommes par tout nous-même relatif à Dieu, nous ne sommes, n'existons que par ce rapport. Il est donc impossible d'en parler sans le faire intervenir. Nous nous rappellerons ceci en regardant comment les « professionnels » de la connaissance de Dieu, les prophètes et les apôtres, l'ont compris. Trouver Dieu, c'est mieux comprendre que nous ne pouvons nous passer de lui. Le mieux connaître, c'est accepter davantage sa dépendance et donc son amour.

La connaissance de Dieu si elle est réelle déborde la simple connaissance ; le signe en est que sans elle toute position dans l'existence devient inquiète et inquiétante : qu'il s'agisse de la crainte, de la prière, de la liberté, de la dépendance, de l'espérance, du pardon ou de l'acceptation de nos limites. Plus nous connaissons Dieu, plus nous nous découvrons relatif, et donc plus nous sommes dans la vérité sur nous-même.

*La difficulté de bien comprendre les « sacrements » de Dieu.* Notre recherche de Dieu se fait grâce à des intermédiaires. Or un intermédiaire ne peut se comprendre en dehors de ce dont il est ambassadeur (a fortiori, quand il s'agit, comme ici, de réalités qui ont été données librement). Que ce soit le Christ, la Parole de Dieu, l'Église, les sept sacrements ou le prochain, il nous est difficile de les bien comprendre comme « sacrements »

si nous n'avançons pas en véritable découverte de celui dont ils sont les « sacrements », c'est-à-dire comme des réalités qui révèlent le mystère en même temps qu'elles le cachent, et le révèlent parce qu'elles le cachent, comme une âme en un visage.

Nous n'envisagerons ici qu'un cas de ces « sacrements » : les mots humains, tels que la révélation nous les livrent, porteurs de la vérité sur Dieu. Mais d'un certain point de vue, c'est sans doute le cas le plus clair d'une réalité qui manifeste en même temps qu'elle cache, puisqu'elle relève directement de l'ordre de la connaissance. Et donc c'est le cas le plus éclairant pour mieux saisir les autres sacrements.

## II. DIEU AU CENTRE DE NOTRE VIE

Ta Face est ma seule patrie.
Sainte Thérèse de Lisieux.

L'anecdote de saint Thomas d'Aquin, demandant à l'âge de quatre ans : « Qu'est-ce que Dieu ? », est connue. Il ne faut pas y voir simplement une histoire pieuse, mais bien le mouvement le plus inévitable de notre esprit. Il est fait pour connaître, et il est fait à l'image de Dieu. *Soyez parfait comme votre Père céleste est parfait* (Mt 5, 48). L'homme ne peut pas plus résister au désir de se connaître qu'au désir de connaître Dieu[2]. Et il

2. Chaque fois que l'on se pose le problème : peut-on connaître Dieu en respectant son mystère ? On doit se reporter aux deux auteurs qui ont sans doute le plus marqué la pensée théologique de l'Église sur ce point : saint Grégoire de Nysse et saint Thomas d'Aquin. On sait combien l'influence sur saint Thomas d'un des représentants les plus marquants de la postérité spirituelle de Grégoire de Nysse, le Pseudo-Denys, a été déterminante. Nous n'avons plus la première partie de l'étude de Denys : *La théologie symbolique,* où il distinguait ce qui est symbole de ce qui est réalité quand on parle de Dieu (on en trouve trace en saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa,* I, 11; P. G., t. 94, col. 841-844). De la deuxième partie, les *Hypotyposes Théologiques* sont aussi perdues, mais il reste le traité des *Noms divins,* dont saint Thomas s'inspira beaucoup en reprenant l'utilisation à l'intérieur de la foi des concepts de la théologie naturelle, et en usant de la dialectique de la négation (non pour revenir au point de départ, mais pour surenchérir sur l'affirmation de ce que nous savons de Dieu par l'Écriture). Sur l'influence

ne peut avancer dans la découverte de soi sans avancer dans la découverte de Dieu, et réciproquement. « *Noverim te, noverim me* » (saint Augustin). « Se découvrant Lui-même à toi, avec allégresse, par le moyen de toutes ses connaissances, avec son visage plein de grâces, te déclarant en cette union, non sans grande jubilation de ta part : « Je suis à toi et pour toi. Je prends plaisir d'être ce que Je suis, afin d'être à toi et de Me donner à toi » (saint Jean de la Croix, *La Vive flamme d'amour*, strophe 3, vers 1). On ne peut mieux résumer la signification de la requête de tout homme, qui est celle de toute la Bible : *montre-nous ta Face, et nous serons sauvés* (Ps 79, 4). Il y va bien du *salut* de l'homme : ne pas reconnaître Dieu a pour conséquence immédiate que l'homme devient incapable de trouver un sens à sa vie, sinon l'absurde.

## *L'exemple des prophètes.*

Les prophètes et les évangélistes nous ont donné l'exemple. Leur vie, tout événement de leur vie, ne prennent un sens pour les prophètes que lorsqu'ils les ont compris à la lumière de Dieu. C'est lorsqu'il commence à percevoir le sens de : « Dieu est Père, Dieu pardonne », que David découvre tout ce qu'il y a dans sa douleur au moment où il pleure son fils Absalom, mort dans la révolte : Absalom, mon fils, mon fils, Absalom, que ne suis-je mort à ta place ? (2 Sm 19, 6). C'est parce que Dieu lui révèle qu'il est miséricorde, patience et tendresse, que Osée comprend le sens de son mauvais mariage (Os 2, 4-25 ; 11, 1-11). Il découvre alors que si Dieu réclame de lui à l'égard de sa femme volage une tendresse nouvelle, c'est parce que ce sont les sentiments de Dieu pour son peuple. Isaïe se plaindra de ce que les hommes essaient de comprendre leur histoire en dehors de Dieu (cf. Is 22, 9-12). La souffrance d'être en butte à l'hostilité de son peuple ne prend pour Jérémie son vrai sens que le jour

hors de pair de Grégoire de Nysse, cf. H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942, et J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944.

où il découvre que c'est là l'image des sentiments de Dieu abandonné par Israël. C'est lorsqu'il pense à la solitude de Yahvé qu'il comprend le sens de son célibat volontaire (Jr 16, 1-13), qui est l'image de cette solitude. Comme Ézéchiel perçoit le sens de son veuvage parce qu'il y voit le signe de la séparation entre Dieu et son peuple, et que, à travers son épreuve, il mesure le prix de l'amour de Dieu (Ez 24, 15-24).

Ainsi c'est dans la mesure où ils avancent en connaissance de Dieu que les prophètes saisissent un peu mieux le sens de leur vie.

Pour saint Paul et saint Jean c'est encore plus net : jamais ils ne parlent d'un aspect du mystère chrétien sans le mettre explicitement en rapport avec la vie divine et la connaissance de Dieu. On peut répartir toute la doctrine paulinienne en une théologie de la Croix et une théologie de la Gloire ; or, saint Paul n'expose ni l'une ni l'autre sans les rapporter à la connaissance ou à la méconnaissance de Dieu : par exemple, pour la théologie de la Croix :

> En effet, la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes, qui tiennent la vérité captive dans l'injustice; car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu en effet le leur a manifesté. Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables, puisque ayant connu Dieu ils ne lui ont rendu comme à un Dieu ni gloire ni action de grâce, mais ils ont perdu le sens dans leurs raisonnements et leur cœur inintelligent s'est enténébré... Et comme ils n'ont pas jugé bon de garder la vraie connaissance de Dieu, Dieu les a livrés à leur esprit sans jugement, pour faire ce qui ne convient pas! (Rm 1, 18-22, 28).

ou pour la théologie de la Gloire :

> Il nous a fait *connaître* le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'il avait formé en lui par avance... Daigne le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, vous donner un esprit de sagesse et de révélation qui vous le fasse vraiment *connaître!* Puisse-t-il illuminer les yeux de votre cœur pour vous

faire voir quelle espérance vous ouvre son appel. ... Je vous dis donc et vous adjure dans le Seigneur de ne plus vous conduire comme le font les païens, avec leur vain jugement et leurs pensées enténébrées : ils sont devenus étrangers à la vie de Dieu à cause de l'ignorance qu'a entraînée chez eux l'endurcissement du cœur.... Conformes à la vérité qui est en Jésus, à savoir qu'il vous faut... vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité (Eph 1, 9; 1, 17-18; 4, 17-18, 20-24).

Il en va de même pour saint Jean. La vie chrétienne ne se définit pas pour lui d'abord à partir de l'homme, mais à partir de la vie divine.

Qu'il s'agisse de *la prière* : « Ce que vous demanderez au Père, il vous le donnera en mon nom... et je ne vous dis pas que je prierai le Père pour vous, car le Père lui-même vous aime (Jn 16, 23-26); de *l'ascèse* : « Mon Père est le vigneron... tout sarment qui porte du fruit il l'émonde » (Jn 15, 1-2); de *la foi* : « Travaillez non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que vous donne le Fils de l'homme, car c'est lui que le Père a marqué de son sceau » (Jn 6, 27); de *l'apostolat* : « Tout ce que me donne le Père viendra à moi. C'est la gloire de mon Père que vous portiez beaucoup de fruit » (Jn 6, 37; 15, 18). « Je prie pour ceux-là aussi qui grâce à leur parole croiront en moi... afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17, 20-21; 3, 25); *de la communauté de l'Église* : « Le Père aime le Fils; il a tout remis en sa main. Mes brebis, le Père qui me les a données est plus grand que tous et nul ne peut rien arracher de la main du Père » (Jn 10, 29).

On pourrait multiplier les exemples. *Le propre de la vie du chrétien est d'être une vie où Dieu a pris l'initiative, et donc une vie commandée par quelqu'un d'autre qui nous précède...* C'est pourquoi le mystère de Dieu et sa connaissance commandent toute l'intelligence de notre vie. On ne rappellera jamais assez la conversion que cela entraîne pour toute réflexion qui se veut chrétienne : notre vie ne peut plus se comprendre qu'à partir de Dieu. « Celui qui connaît Dieu possède par cette connaissance tout ce qui existe en fait de biens » (saint Grégoire de Nysse).

## *Une métaphysique pieuse ?*

Et ceci doit apaiser toutes les craintes d'intellectualisme. En effet par réaction contre les tempéraments intellectuels et contre le danger (non illusoire) des constructions de l'esprit, certains aiment à affirmer que Dieu ne s'est pas révélé pour nous donner le plaisir d'édifier une métaphysique pieuse[3], pour nous fournir un bagage d'idées sur lui qui contenteraient notre appétit intellectuel. Ils pensent au contraire que Dieu nous en a dit juste assez sur lui pour que nous puissions nous diriger dans notre vie et notre activité.

Cette position est tout à fait insuffisante. C'est vrai, il y a bien un danger de réduire la foi à un pur savoir, à un système d'abstractions[4]. Mais il est faux de la réduire par réaction, à

3. A ceux qui seraient tentés de tenir pour peu de chose l'effort de l'homme non chrétien pour connaître et nommer Dieu, nous ne saurions trop conseiller les études suivantes : le R. P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* Paris, 1949-1954; entre autres, t. II, *Le Dieu cosmique,* pp. 55-152 (voir aussi l'appendice III, *pour l'histoire du mot théologie,* pp. 598-605); t. III, *Les doctrines de l'âme,* pp. 155-156, sur les Puissances divines; t. IV, *Le Dieu inconnu et la gnose,* pp. 54-140, sur la transcendance du Dieu ineffable, et pp. 271-274 : « Trouver Dieu est difficile, l'exprimer impossible. » Peu de pages manifestent mieux tout ce que l'Église doit à l'effort des « païens » et combien parfois la recherche de Dieu est plus réelle et vraie chez ceux qui n'ont pas eu le bénéfice de la foi. « La seule allégresse de l'homme, c'est de connaître ta majesté. Nous t'avons connu, Toi, et cette lumière immense que l'esprit seul appréhende; nous t'avons compris, ô vraie Vie de la vie, ô Principe fécondant de tout être qui naît; nous t'avons connu, Permanence éternelle de toute la nature, qui comble en plénitude ta semence » (Prière finale de l'*Asclépius,* cité t. II, p. 71).

4. Prenons garde aussi d'être honnêtes en lisant les textes théologiques, c'est-à-dire comme ils ont été pensés et écrits. Si depuis le XVIe siècle trop de manuels ont utilisé Dieu pour faire d'abord de la philosophie, il ne faut pas oublier que pour Denys, Jean Damascène ou Thomas d'Aquin, « même lorsque la doctrine sacrée utilise les concepts de la théologie naturelle, c'est pour les transporter sur le plan du Royaume de Dieu, où seule la foi peut accéder. Quand elle dit, par exemple, que Dieu est Acte pur, ce n'est point au sens d'Aristote et des métaphysiciens : cela concerne le mystère même de la Trinité, et signifie que les processions divines ne sauraient être successives et

de simples conseils de conversion, comme si *ce que* Dieu nous disait n'avait pas d'intérêt en dehors d'une utilité pratique.

D'une part, en effet, Dieu se livre tel qu'il est à l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire d'un Esprit à un esprit, tous deux faits pour connaître, pour se connaître *tels qu'ils sont*... D'autre part, toute la Bible prouve que le but de la révélation n'est pas seulement d'établir un rapport religieux qui se bornerait à des attitudes, à des actions historiques, mais bien que Dieu se révèle *peu à peu tel qu'il est en lui-même :* certes par approches qui se complètent et se corrigent ; mais l'amour n'a de cesse de se faire connaître en lui-même. Ne voyons donc pas d'abord dans cette recherche de Dieu et ce besoin de le connaître une gourmandise d'intellectuel, mais l'un des plus profonds désirs de la charité : ne pas diminuer Dieu. « Adhérer à Dieu comme il est en soi », n'en pas rester à nos imaginations et petites idées, mais passer toujours au-delà en s'appuyant sur ce qu'il y a de plus réel. Tendre de toute notre force, de toute notre connaissance vers la vision de Dieu qui nous reforme à son image, « *sicut erat in principio et nunc et semper* ». Il faut donc finalement retourner l'accusation des anti-intellectualistes. Oui, le chrétien n'espère pas la vision béatifique afin de pouvoir spéculer plus sûrement sur la création et achever ainsi sa vue philosophique du monde. C'est Dieu qu'il désire et le Christ, unique médiateur. Mais c'est l'ardeur de ce désir de charité qui le presse *à connaître* pour respecter et aimer le mystère. Et nous savons que toute connaissance qui nous est donnée de surcroît est aussi effet de la science et de l'amour de Dieu. « C'est en cela que consiste la véritable vision de Dieu, dans le fait que celui qui lève les yeux vers Lui ne cesse jamais de le désirer » (saint Grégoire de Nysse).

qu'elles doivent exister *ab aeterno*. Quand elle dit que Dieu est, qu'il est simple, qu'il est un, il s'agit de ce Dieu même qui est Trinité. Quand elle dit qu'il est vie et amour, c'est pour qualifier, tel qu'il est en soi, le mystère du Dieu incarné pour le salut du monde, inaccessible à la raison et atteint par la foi; les concepts de vie et d'amour sont alors surélevés, en vertu de ce qu'il faut appeler non plus l'analogie métaphysique, mais la suranalogie de la foi » (Ch. JOURNET, *La portée des noms divins,* dans *Nova et Vetera,* avril-juin 1960, p. 153).

## *Le mystère le plus nécessaire.*

Une autre précision est utile pour mieux faire place à cette recherche du vrai Dieu par la connaissance. Et cette raison fonde à nouveau la nécessaire conversion à laquelle la foi nous conduit ici. En effet, contrairement à ce que nous pensons, c'est le mystère le plus intelligible en soi. La compréhension de ce qu'est l'homme, de ce qu'est l'histoire, de ce qu'est l'Église ne peuvent venir qu'ensuite. Quel est l'objet le plus certain, le plus stable, le plus nécessaire, le plus lumineux : c'est le mystère de Dieu. On ne pourra par exemple aborder le mystère du Christ qu'en ayant auparavant d'une part découvert un peu de l'admirable harmonie du mystère de Dieu et de son amour, et d'autre part examiné ce qu'est l'homme ; puisque le Christ est Dieu et Homme. Aussi ce n'est pas sans raison que la réflexion théologique commence toujours par ce qui est le plus nécessaire, le plus intelligible en absolu : Dieu, et regarde ensuite toutes choses « à la lumière de Dieu ».

## III. LA LEÇON DE LA BIBLE

C'est devenu un lieu commun en étude biblique de rappeler que la « connaissance » n'a pas à être entendue dans la Bible, comme ce que nous entendons par connaissance intellectuelle et abstraite. Il reste que Dieu se manifeste bien à notre esprit, et que la révélation instaure un régime nouveau pour notre connaissance intellectuelle. Nous avons déjà dit combien c'était une loi tout à fait propre de l'ascèse chrétienne, et qu'il y allait de la conversion même de la foi[5]. Certes, toute gourmandise d'idées et d'abstractions est sans espoir en face de Dieu. Les textes interdisent toute illusion.

> « Ayant déterminé pour chaque peuple les bornes de son domaine il a voulu que les hommes le cherchent et le trouvent *comme à tâtons*, bien qu'il ne soit pas loin de chacun de nous, car en lui

5. Cf. B. Bro, *Des raisons d'étudier* (dans *La Vie Spirituelle*, octobre 1960, pp. 237-256).

nous avons la vie, le mouvement, et l'être » (Ac 17, 26-28). « Nous pourrions dire beaucoup et nous ne l'atteindrions pas, le résumé de notre discours : il est le Tout. Louons-le encore car nous ne le pénétrerons pas, et il est plus grand que toutes ses œuvres. Vous qui louez le Seigneur, élevez la voix, autant que vous pourrez, car il sera toujours plus haut encore. Pour l'exalter, rassemblez toutes vos forces; ne vous lassez pas, car vous ne pourrez l'atteindre. Qui l'a vu et pourrait en discourir ? Qui est capable de le louer tel qu'il est ? » (Si 43, 27-31). « Personne ne connaît ce qui est en Dieu si ce n'est l'esprit de Dieu » (1 Co 2, 11). « Dieu, aucun homme ne l'a jamais vu. Le Fils unique, Dieu, qui habite dans le sein du Père, c'est lui qui nous l'a révélé » (Jn 1, 18). « *Et posuit* tenebras *latibulum suum* » (Ps 17, 12). « *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram* » (Jb 36, 26).

Et cependant Dieu s'est *manifesté* à nous. Quelles sont donc alors les constantes, les façons habituelles selon lesquelles Dieu se fait connaître dans la Bible[6] ? On peut les résumer en deux lois : la loi de similitude et la loi de dissimilitude.

## 1. *Dieu se montre semblable à l'homme.*

« L'étonnant n'est pas que les mots humains doivent être dépassés pour signifier les choses divines ; il est bien plutôt qu'ils puissent, moyennant ce dépassement, nous faire entrer en toute vérité dans l'abîme insondable de Dieu. La folie de verser la mer dans un creux de la plage, que la légende prête à saint

6. Pour l'étude des noms divins, on trouvera un répertoire biblique (un peu matériel, mais facile à consulter) et une bibliographie détaillée dans P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, *Dieu*, Desclée, 1954, pp. 7-90, et E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux, 1955, pp. 32-95 (l'auteur est protestant, mais son étude gagne plus que la précédente à être connue), voir aussi K. RAHNER, *Dieu dans le Nouveau Testament*, dans *Ecrits Théologiques*, Desclée de Brouwer, 1959, t. I, pp. 13-111. Il faut ajouter les deux études capitales pour ce problème : M.-D. CHENU, *Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles*, dans *Arch. Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age* (1936), t. X, pp. 5-28, et H. USENER, *Götternamen*, Bonn, 1929 (ainsi que Y. MOUBARAC, *Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique*, dans *Le Muséon*, 1955, pp. 93-135; — pour les Grecs, cf. *infra*, note 3).

Augustin, elle n'est pas de lui, elle est de Dieu même qui, pour se faire connaître comme révélé, a enfermé en quelque sorte l'infini de sa science dans le fini de nos mots, l'ineffable dans le langage, d'abord en parlant par les prophètes, puis, aux jours du Verbe fait chair, en empruntant le dialecte d'un tout petit peuple pour nous dire les secrets de son Amour[7]. »

Et si nous interrogeons le dialecte de ce peuple, nous découvrons :

1. *Il y a des noms humains* qui désignent Dieu : ces noms sont pris dans la vie humaine, la plus concrète : Dieu juge, berger, nourrice, guerrier, médecin, témoin, etc.[8].

Certains noms sont même pris par comparaison avec des objets matériels ou des animaux : rocher, source, épée, lion, panthère, ours, aigle, etc.

Quatre noms humains sont plus spécialement utilisés : Baal : *le propriétaire, l'époux;* Melek : *le roi;* Abba : *Père* (et aussi *frère, oncle protecteur*); Adonai : *Mon Seigneur*[9].

2. *Dieu a des passions.* Au-delà des noms, Dieu se montre vivant des mêmes passions que les hommes : Dieu se repent, se met colère, désire se venger, prend plaisir au bonheur; il a de la haine, de la joie, de la jalousie; il aime, etc.[10].

3. *Il est quelqu'un qui veut, qui ordonne* avec efficacité, par exemple le salut, et détermine librement (Is 43, 6-7; Prov 16, 4, etc.).

Ainsi Dieu se révèle comme vivant, et vivant à la manière d'une personne : il agit et réagit, il aime, il se « complaît » en lui-même et en ses fidèles.

7. Ch. Journet, *Les noms du Dieu ineffable* (dans *Nova et Vetera,* octobre-décembre 1960, p. 294).

8. Gn 18, 25; Jg 11, 27; Is 33, 22; Jr 11, 20; Ps 7, 12; 50, 6; 94, 2. — Is 40, 11; Ps 23, 1. — Dt 1, 31; Nb 11, 12. — Ha 3, 8-15; Is 42, 13. — Jr 30, 17; 33, 6; Is 30, 26. — Mi 1, 2; Ml 3, 5, etc.

9. On trouvera des études détaillées de ces anthropomorphismes dans F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme,* Delachaux, 1950, et P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et akkadien* (dans *Revue Biblique,* 1920-1923).

10. Gn 6, 6. — Ex 22, 23; Am 1, 11. — Dt 32, 35. — Dt 30, 9. — Is 61, 8. — Is 62, 5. — Ex 20, 5. — Os 11, 8-9.

Le premier but de la révélation est donc de nous faire connaître Dieu comme quelqu'un *d'aussi réel qu'une personne*. Pour se faire connaître ainsi, il choisit ce qu'il y a de plus proche de notre expérience : nous-même, notre propre vie.

## 2. *La loi de la dissimilitude.*

Mais *en même temps* qu'il s'affirme vivant et proche, Dieu s'affirme différent. Il faut bien remarquer que ce *n'est pas après coup, mais bien en même temps,* que l'affirmation positive de la ressemblance est corrigée. Dans le moment même où Dieu se présente semblable, il montre qu'il est autre[11]. Car si le but de la révélation est de nous faire entrer dans l'alliance et la connaissance de ce Dieu vivant et personnel, il est aussi de nous persuader que Dieu n'est pas un autre, comme un autre homme. Prenons trois exemples pour faire comprendre ceci :

1. *Le feu et le vent :* ce sont les deux éléments privilégiés de toutes les manifestations divines (y compris à la Pentecôte). Pour quelles raisons ? *Parce que ce sont les signes des choses les plus réelles* (on ne peut pas douter du feu qui brûle ou du vent qui dessèche) *et en même temps des choses les plus immatérielles, les plus insaisissables.* Le feu brille, éclaire, rend présent et attire, et en même temps il brûle, consume et se fait craindre (cf. le buisson ardent). Le souffle, le vent est l'haleine vitale, le principe de la vie et du mouvement intérieur, et en même temps

11. Cf. le raisonnement analogue au sujet des preuves de l'existence de Dieu : L.-B. Geiger, *Les chemins de l'homme vers Dieu,* dans *Chercher Dieu,* vol. collectif, Cerf, 1943, pp. 24-47 : « La voie de similitude ne peut aboutir vraiment et nous conduire jusqu'à Dieu qu'en fusionnant partiellement avec la dissimilitude, dont dès maintenant nous voyons apparaître la nécessité. Pour que l'âme puisse rencontrer Dieu le moins imparfaitement possible, il faut, en effet, que, d'une manière ou d'une autre, son regard se trouve purifié. Dieu étant l'Absolue Perfection, il est impossible qu'on puisse lui appliquer, sans leur faire subir de profondes transformations, les conceptions dont nous usons pour penser l'univers créé. C'est là une évidence première. La dissimilitude doit donc s'inscrire au cœur même de la similitude » (pp. 35-36).

la source de la violence, de la puissance, on ne sait ni d'où il vient ni où il va.

2. *Les passions contraires :* si Dieu se présente avec les passions de l'homme, il se présente avec des passions qui ne peuvent pas habiter en même temps dans l'homme. Ainsi il montre qu'il est au-delà des passions ou des situations humaines. Par exemple : Dieu n'est pas étranger aux lieux : il est dans l'arche et le temple, mais il prévient : il n'a pas à être adoré en tel endroit, car Dieu est esprit; Dieu est au-dessus du temps : mille ans sont pour lui comme un jour — mais Dieu est fidèle et intervient dans le temps pour réaliser ses promesses; Dieu ne change pas et Dieu meut toutes choses qui changent — mais Dieu n'est ni sujet au changement ni étranger au changement; Dieu peut être goûté, il est doux et suave — mais il est goûté dans un contact fugitif, mystérieux; Dieu est essentiellement au-dessus de toute grandeur, immense, dépassant tout, il est sans mesure, et cependant Dieu n'est pas isolé et sa grandeur n'est pas étrangère aux grandeurs humaines; Dieu n'a rien — mais tout lui appartient, même les premiers-nés; Dieu se suffit — mais il est en toute chose; Dieu possède — mais autrement que nous possédons, Dieu n'a pas besoin de nos biens (comme les dieux idoles) — mais il a droit à tout, et il vient sur terre pour mendier notre amour, etc.

Il est le Dieu des « contraires » : il fait mourir et il fait vivre; il élève et il abaisse; il fait sécher et il fait fleurir; il est le premier et le dernier.

Le symbole même de la présence de Dieu au milieu du peuple, l'Arche d'alliance exprime bien cela : l'Arche est sacrée parce qu'elle est le lieu de la présence de Yahvé, mais nous sommes invités par les textes à être attentifs non pas seulement à ce qu'il pouvait y avoir *dans* l'Arche, mais à ce qu'il y avait *dessus* [12]. Il ne s'agissait, en effet, pas seulement d'un coffre, mais d'un trône, or ce trône était expressément *vide*. Le sens vrai de l'Arche, c'est que la vie d'Israël était dominée par une présence très réelle, mais invisible.

12. Cf. L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Cerf, 1953, pp. 106-111.

La même loi des antinomies, des corrections négatives est on ne peut plus apparente dans la grande manifestation à Moïse : la seule façon d'en exprimer toute la richesse est d'en montrer les paradoxes : Dieu est dans le buisson qui brûle, mais qui ne se consume et ne passe pas. Il est présent, mais invisible. Sa majesté est terrible, on ne peut pas l'approcher, mais il est venu parce qu'il avait entendu le cri de son peuple, pour le délivrer. Il est Yahweh, celui dont on ne peut pas connaître le nom, mais aussi le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui parlaient aux patriarches. Il est l'Éternel, mais aussi celui qui est on ne peut plus présent à la situation temporelle de son peuple. Il se joue de la nature, mais il veut associer l'homme à son œuvre. Il est le Dieu terrible, mais aussi celui avec qui on peut dialoguer et presque discuter pied à pied...

3. *Enfin le dessein général de toute la Bible* elle-même nous montre ces corrections d'une affirmation par une autre, qui obligent chaque fois à dépasser ce qu'une découverte pouvait avoir de limité. Au début Dieu prend l'initiative de l'alliance, il s'engage personnement pour son peuple dans une promesse, jusqu'à se faire « homme-de-guerre », et « Dieu-des-armées » dans l'Exode. Mais il faudra dépasser la victoire pour découvrir la justice et la fidélité. Il y aura la Loi. Ensuite Dieu (avec Amos) deviendra celui qui punit les nations, non plus simplement parce qu'elles s'attaquent à Israël, mais parce qu'elles rompent le droit des gens. Avec Osée, on dépassera le Dieu qui se contenterait d'un culte de justice, pour découvrir que la faute est plus grave puisque c'est un Dieu d'amour. Avec Isaïe, alors que la justice peut conduire au simple légalisme, et que l'idée du Dieu d'amour peut conduire à l'idolâtrie, Dieu se révèle dans la sainteté et la gloire, suscitant en même temps la crainte (justice) et la fascination (amour). Ce Dieu de gloire deviendra, avec la souffrance de l'exil, le Dieu présent qui recrée le cœur (Jérémie, 31-32 et Ézéchiel). Et cette présence intérieure s'annoncera de plus en plus personnelle (la Sagesse), jusqu'à laisser attendre un « Dieu-qui-vient » (Daniel). Alors le peuple de Dieu pourra reconnaître le Messie Fils de l'Homme (les synoptiques), nouvel Adam (Paul), Sauveur venu et élevé (saint Jean), manifestant son Père

qui l'a envoyé pour donner leur Esprit commun, encore plus proche et plus grand que les hommes ne l'attendaient, à tel point qu'ils hésiteront à le reconnaître...

### *Notre Père — qui êtes aux cieux.*

Notons, en conclusion, que jamais un dépassement n'est proposé sans une affirmation de présence. Pour que la transcendance divine se manifeste, il faut une mensuration commune de Dieu et de l'homme, sinon elle ne peut même pas être manifestée. On n'a jamais de transcendance à l'état pur, elle est toujours liée à une manifestation de proximité. Si Dieu se révèle à Moïse dans son mystère, c'est en même temps le Dieu qui « vient-au-secours-de-son-peuple » et le Dieu « qui-est-avec-toi ». Et réciproquement, le Dieu proche est toujours un Dieu transcendant (par exemple le Dieu-époux est « celui-qui-pardonne », donc qui est au-dessus de la loi, celui qui sauve, et qui recrée, cf. Isaïe, 54, 55 et 57). Ainsi immanence et transcendance sont toujours concomitantes dans l'Ancien Testament. Mais dans le Nouveau Testament seulement s'accomplit l'ultime manifestation; proximité et transcendance de Dieu ne sont plus seulement simultanées, mais intérieures l'une à l'autre : c'est *la transcendance de sa proximité* avec nous qui est le dernier mot de la révélation. Les deux sont unifiées : « Notre *Père* (proximité) — qui êtes aux *cieux* » (transcendance). « Le *Verbe* (transcendance) — s'est fait *chair* » (proximité). « Nous avons *vu* (proximité) — sa *gloire* » (transcendance).

## IV. DIEU CONNU COMME INCONNU

Dieu est celui auquel nous ressemblons le plus, et celui auquel nous ressemblons le moins.

### 1. *Nous connaissons Dieu réellement.*

Dieu est l'Être auquel nous ressemblons le plus, tout simplement parce qu'il n'y a rien de positif en nous qui soit purement

et simplement, totalement différent de Dieu; alors que pour n'importe quelle créature, si proche de nous qu'elle soit, il y a quelque chose par quoi elle est purement et simplement autre. Prenons deux créatures se ressemblant autant que nous voudrons, il y a opposition : il y a quelque chose dans l'une par quoi elle est opposée à l'autre. Cela ne se trouve pas quand il s'agit d'une créature et de Dieu. *Il n'y a rien de positif dans la créature qui ne soit à la ressemblance de Dieu,* qui ne soit une certaine participation de l'Être divin; il n'y a rien de positif dans la créature qui ne découle de l'Être divin.

A partir de ceci, nous savons que nous pouvons connaître, de façon réelle, ce que Dieu nous dit de lui. Les créatures qui reçoivent tout de Dieu et participent à son être et perfection gardent une similitude avec lui. Cette similitude nous permet d'affirmer *ce que Dieu est.* Dieu est vraiment bon, et non seulement cause lointaine de la bonté, de même qu'il a une durée, qu'il est sagesse, justice, miséricorde... et lorsque nous lui attribuons ces perfections, nous l'atteignons réellement (relire les textes très précis de saint Paul : Rm 1, 19-23; et Sg 13, 1-5; et le concile du Vatican : Denz. 1806). Dieu étant la cause propre de toute perfection qui est dans le monde, toute perfection peut nous renseigner réellement sur Dieu.

Ce qui est vrai, c'est qu'il faut apprendre à lire ce qui est vraiment une « perfection ». En effet, la ressemblance entre une réalité et sa cause varie selon la façon dont la cause est cause. Par exemple, un fils ne nous renseignera pas sur son père comme un tableau nous renseignera sur l'artiste. Et Dieu n'est pas une cause, une source d'être, comme les autres : il n'y a pas proportion d'égalité entre Dieu-cause et ses créatures, il y a disproportion, il y a ce que la théologie appelle « analogie » : c'est-à-dire non pas un rapport en partie semblable, en partie différent, mais d'abord différent sur un fond de similitude. La perfection n'est pas dans les choses-effets comme elle est en Dieu. Dieu n'est pas Père comme un homme est père. Il n'est pas juste comme nous sommes justes...

## 2. *On ne peut pas dire positivement comment Dieu est.*

Dieu est en même temps l'être auquel nous ressemblons le moins : parce qu'il n'y a rien de purement et simplement commun entre Dieu et nous.

Prenons toutes les créatures matérielles : elles ont ceci de commun, d'être tirées de la matière, et c'est énorme. Elles ont beau être très différentes les unes des autres dans leurs caractéristiques, elles ont ceci de commun d'être toutes des êtres tirés de la matière. A ce point de vue, même l'homme n'a pas à être mis à part. Si par notre âme spirituelle nous échappons au monde de la matière, comme composé (corps et âme) nous avons non seulement avec les animaux mais avec les minéraux quelque chose de commun réellement.

Nous ressemblons plus à Dieu qu'à notre père, mère, frère parce qu'il y a des différences entre eux et nous, tandis qu'il n'y a pas de différence formelle pleine entre nous et Dieu : tout ce qu'il y a de positif en nous se retrouve en Dieu. Mais nous ressemblons infiniment moins à Dieu que nous ne ressemblons à une pierre, parce que nous sommes un être matériel comme la pierre, tandis que Dieu est un être simple qui n'a absolument rien de commun avec nous, en tant que matériel.

Nous sommes plus un avec Dieu qu'avec n'importe quelle créature. Dieu est bien plus nous, que n'importe quelle créature à laquelle nous sommes liés et cependant il est en même temps celui avec qui nous n'avons rien de commun, dont nous sommes infiniment loin.

Il y a l'infini entre n'importe quel être créé et Dieu. « Être » signifie quelque chose d'essentiellement différent quand il s'agit de la créature. *La dissemblance entre Dieu et une créature est tout autre qu'entre deux créatures.* Entre elles, il y a des choses complètement différentes. Tandis qu'entre la créature quelle qu'elle soit et Dieu, il n'y a rien qui ne soit une ressemblance analogique de Dieu.

C'est ici le fondement de la double affirmation des mystiques et des auteurs spirituels, et que Dieu est en eux-même plus eux-mêmes qu'eux, qu'ils ne sont qu'un avec lui, et par ailleurs

qu'ils ne sont que néant. Saint Augustin dira de Dieu : « *Intimior intimo meo* ». Saint Augustin pense là au Dieu vérité, maître intérieur ; saint Thomas ira beaucoup plus loin en concevant cette unité dans la participation à l'être lui-même : c'est ce que je suis, le fait que je suis qui est sous forme de participation finie : Dieu en moi. « Quelque chose qui soit en moi plus moi-même que moi. »

Mais saint Augustin ajoute « *superior summo meo* » (Conf., III, 6, 11). Dieu est en même temps celui avec qui je n'ai rien de commun. Le rien de la créature est aussi fortement affirmé par les mystiques que l'unité avec Dieu. « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas. » Cela prend une sonorité vivante et personnelle du fait qu'il s'agit d'expérience, de révélation dans l'ordre de la communication, mais cela est d'abord vérité métaphysique, fondée dans la nature des choses, et il n'est pas indifférent de le savoir, que ce soit pour notre prière, notre foi, ou ici pour la dénomination de Dieu : nous atteignons réellement, substantiellement Dieu par des noms propres [13], et cependant nous ne pouvons préciser son mode propre d'existence que négativement.

> Si en partant des réalités créées nous atteignons très réellement Dieu, nous ne pouvons pas à cause de la disproportion, préciser comment ces perfections que nous affirmons être en Dieu s'y trouvent réalisées. Notre esprit a le très réel pouvoir de lire à l'intérieur de ses expériences ce qui est imparfait en soi, et ce qui est imparfait seulement en raison de notre connaissance sensible (par exemple dans « Dieu est rocher », ce n'est pas le rocher qui est matériel que l'on affirme de Dieu, mais la « stabilité »; tandis que dans « Dieu est bonté » même si la bonté est toujours expérimentée de façon limitée par l'homme, nous avons vraiment la faculté de voir que « bonté » est réellement en Dieu, car — de soi — bonté ne dit rien d'imparfait, c'est la même chose pour personne, acte, durée, unité, infini, connaissance, amour, liberté, providence, justice, miséricorde, toute-puissance,

13. Sur la nécessité de la critique de notre langage, sa valeur unique et sa limite pour notre connaissance de Dieu, cf. L.-B. Geiger, *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1953, pp. 374-377, et l'importante note 1 de la page 375.

bonheur, et pour les perfections trinitaires). *Mais il reste que l'on ne peut pas préciser positivement comment est la perfection divine.* L'on peut seulement le préciser *négativement*. L'on ne peut pas dire comment Dieu est bon, puissant, etc... on peut simplement dire qu'il ne l'est pas comme l'homme l'est. On ne peut préciser que par négation de ce que nous voyons d'imparfait dans nos expériences.

Il faut ici bien préciser :

1. On ne nie pas que la perfection envisagée (bonté, justice, etc.) dont parle la Bible, soit en Dieu.

2. On ne recule pas seulement les limites constatées dans l'expérience humaine de cette perfection. Comme si l'on disait seulement que la *quantité* de bonté, de puissance n'est pas limitée en Dieu. En ce cas, on affirmerait Dieu est puissant, et puis, après coup seulement, on repousserait toute mesure de cette perfection. C'est ainsi que l'on imagine presque toujours la façon dont on connaît Dieu. C'est gravement faux : on reste alors dans l'idée d'une sur-créature.

3. On ne nie pas plus qu'il y ait une similitude. Comme si en disant « Dieu n'est pas puissant comme l'homme », on refusait que la puissance de Dieu et la puissance de l'homme se rencontrent dans une similitude. Si on nie purement et simplement tout rapport, alors on ne peut plus rien dire.

4. En réalité, la négation n'est pas un correctif que l'on ajoute *après coup*. Elle ne signifie pas un plus ou moins, qui préciserait la portée de l'affirmation, mais elle modifie de l'intérieur l'affirmation. Elle force à avouer que *l'on ne peut pas préciser de manière positive* la façon d'être de Dieu. On reconnaît simplement par là que la connaissance de Dieu est différente de la connaissance que l'on obtient par comparaison entre les êtres créés. Pour Dieu, on ne peut pas préciser positivement la comparaison : mais seulement par négation, négation qui porte sur les déterminations créées. Mais il faut toujours bien maintenir que ces négations, qui viennent préciser comment Dieu n'est pas, n'ont de valeur et de sens pour nous qu'en fonction d'une perception positive de la similitude, perception que nous restons incapables d'exprimer de manière précise par des affirmations.

Telle est une des manières les plus simples de résumer tous les procédés de la Bible, et la réflexion traditionnelle de l'Église.

L'idée de « mystère » envisagée comme ce qui révèle et ce qui cache, le lien entre transcendance et immanence, la correction d'une affirmation par une autre pour obliger au dépassement ont ici leur secret : nous connaissons Dieu réellement, mais nous ne le connaissons que *comme inconnu*. Saint Thomas écrira : « Du fait que notre intelligence ne saurait s'égaler à la substance divine, celle-ci demeure comme excédant notre intelligence et donc comme ignorée de nous. Aussi la dernière démarche de notre connaissance de Dieu, c'est de connaître que nous ne le connaissons pas, en telle manière que nous reconnaissons que ce Dieu est, excède tout ce que nous saisissons de lui » (*De potentia*, 7, 5, 4^um). « Parvenus au terme de notre connaissance, nous connaissons Dieu comme inconnu » (*in Boeth. de Trin.*, 1, 2 1^um). « C'est le sommet de notre connaissance en cette vie, comme le dit Denys en son ouvrage *De Mystica Theologia : nous sommes unis à Dieu comme à un inconnu*. Cela vient de ce que nous connaissons de lui ce qu'il n'est pas, son essence nous demeurant absolument cachée. De là pour marquer l'ignorance de cette sublime connaissance, il est dit de Moïse *qu'il s'approcha de l'obscurité en laquelle Dieu réside* » (*3 Contra gentiles*, chap. 49)[14].

★

## *Dieu est simple.*

Il nous reste une merveilleuse possibilité d'affirmer ce dépassement et de faire hommage de notre impuissance, en disant que *Dieu est simple*, que Dieu ne connaît aucun besoin de complément pour être. Quand nous désignons un attribut dans une réalité créée, nous isolons, distinguons un aspect de son être, et ceci correspond bien à la réalité : un homme n'est pas qu'in-

14. « La nuée divine est cette lumière inaccessible où il est dit que Dieu demeure. Étant invisible par l'excès de sa splendeur, et inaccessible par l'hyperbole de l'expansion superessentielle de sa lumière, quiconque a été jugé digne de voir Dieu y parvient par le fait même de ne pas voir ni connaître, parvenu vraiment en celui qui est au-dessus de toute vision et gnose, en connaissant qu'il est au-delà de tout ce qui est sensible ou intelligible » (Pseudo-Denys, *Epist.* 5; P. G., t. III, col. 1073 A).

telligent (il est aussi corporel, sensible, etc.), il n'est pas que bonté... Nous désignons ainsi quelque chose qui ne convient pas à tout ce qui est en lui.

Pour Dieu, ceci est impossible : aucun partage, aucune division n'est en lui. Certes nous sommes obligés d'utiliser plusieurs noms pour parler de Dieu, d'avoir recours à plusieurs expériences pour les comprendre et pour exprimer la richesse divine (ces noms et ces expériences mêmes que la Bible et la prédication du Christ nous révèlent), et il est vrai que pour nous chacun de ces noms ajoute aux autres, et n'explicite pas ce que dit l'autre. Or, nous n'avons le droit d'utiliser pour Dieu ces noms : amour, justice, intelligence, etc., qu'en sachant que *chacun convient entièrement à tout ce qu'est Dieu,* qu'il n'y a rien en Dieu qui ne soit amour, justice, intelligence. Dieu est amour ou intelligence — contrairement à nous — *par tout ce qu'il est*. Quand nous disons que Dieu est miséricorde, nous ne laissons rien en Dieu qui ne soit miséricorde. Car Dieu est simple. Et ainsi chacune de ses perfections est aussi mystérieuse que son être lui-même, chacune ne laissant rien en Dieu qui ne soit elle-même.

Ainsi affirmant la réalité de telle perfection en Dieu, précisant par négation cette réalité, nous concluons « par voie d'éminence » que toutes perfections sont unifiées en Dieu sans partage, que Dieu n'est que Dieu : miséricorde, amour, providence, autonomie d'être, bonté, paternité, etc... en tout ce qu'il est, d'une manière qui excède notre connaissance : dans l'éminente simplicité de sa vie[15].

15. Cette doctrine de la simplicité divine (qui sert de point de départ à toute l'étude de saint Thomas) est sans doute l'une des meilleures façons de rendre raison de la révélation du Buisson Ardent : *Je suis celui qui suis*. On sait combien il faut être prudent pour choisir une des interprétations des exégètes. (Il y a certes toujours à retenir de ce qu'ils découvrent de positif, mais peut-être faut-il, au moins ici, être plus circonspect devant ce qu'ils refusent dans la position des autres.) Saint Thomas retient trois interprétations qui récapitulent assez bien tout ce qu'on peut dire à partir de la philologie (cf. $I^a$, qu. 13, art. 11) : 1) l'affirmation de la richesse de la vie divine par le contenu du mot « être », qui convient seul à Dieu pleinement; 2) une fin de non-recevoir, puisque le mot « être » est en même temps le plus indéterminé, donc le plus respectueux de la transcendance de Dieu; 3) et l'affirmation de la co-pré-

★

On peut se demander si toute cette mécanique intellectuelle a un sens chrétien : aussi belle, aussi accomplissante pour l'esprit de l'homme soit-elle.

*Montre-nous le Père et cela nous suffit.* Découvrir la Face de Dieu : depuis le premier Noël, nous savons que ce vœu de tout homme est possible. Désormais nous savons que les mots humains ont un sens, que nous avons le droit de comprendre vraiment quelle est la bonté, la sagesse, la miséricorde et la justice de ce Père qui a pris l'initiative de se révéler. Encore faut-il que nous voulions le connaître... Parler du Christ, prétendre l'aimer, sans avoir la nostalgie de partager sa contemplation, qu'est-ce que cela voudrait dire ? Or la contemplation et le désir du Christ, nous savons comment les rejoindre : *Qu'ils te connaissent, toi le seul véritable Dieu...* (Jn 17, 3).

Il n'est pas à craindre de tout mettre en œuvre pour cette connaissance. N'est-ce pas la grandeur incomparable de notre esprit, image de Dieu, de pouvoir connaître la vérité elle-même, et la grandeur de nos mots d'être capables d'absolu ? Alors le silence a un sens. Non pas de la paresse ou de la peur en face de Dieu. Alors le langage de l'homme (et sa théologie) a atteint son but : préparer à la véritable adoration de celui qui nous a promis que *lorsqu'il nous apparaîtra nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est* (1 Jn 3, 2).

BERNARD BRO, O. P.

sence de Dieu à son peuple, puisque le temps (au présent) est le meilleur pour signifier l'éternité.

On peut remarquer enfin que dans la formule « Je suis celui qui suis », Dieu se pose en seule relation avec lui-même, il ne se désigne ainsi *que par lui-même,* en une position qui n'a besoin d'aucune autre caractérisation que sa propre existence. Position non plus relative comme celle de toutes les créatures, mais absolue. C'est bien exactement ce que veut dire l'explicitation théologique par la simplicité. Dieu est le seul qui n'ait pas besoin des autres, qui n'ai pas besoin de s'insérer dans un réseau de relations pour se caractériser.

# NI UNE IDÉE NI UNE IDOLE

## Le Verbe incarné et notre connaissance du Dieu vivant

Aucun catholique ne mettra en doute que, même après le péché originel, l'homme conserve le pouvoir de parvenir, par les lumières de la raison, à la connaissance du vrai Dieu[1]. Par là s'ouvre la possibilité d'une certaine attitude religieuse. La considération des créatures, par exemple, élève naturellement l'âme à l'admiration, au respect et à l'amour de leur Créateur, dont elles reflètent la beauté et la puissance. Le livre de la *Sagesse* nous offre un exemple inspiré de cette ascension (Sg 13, 1-9). Et Platon avait déjà depuis longtemps décrit la méthode qui mène l'âme, des beautés sensibles et périssables, à la Beauté en soi, ouvrant une veine que toute une tradition spirituelle n'a plus cessé d'exploiter. Quand, par exemple, saint Ignace de Loyola, dans sa *Contemplation pour obtenir l'amour divin,* invite le retraitant à considérer les perfections créées comme procédant des perfections divines à la manière dont les rayons procèdent du soleil, il ne fait que reprendre, sans le savoir, une image plo-

1. *Concile du Vatican, Const. de fide catholica,* c. 2; dans l'*Enchiridion* de DENNZINGER-RAHNER, n. 1785.

tinienne, purifiée et christianisée par le pseudo-Aréopagite[2]. Presque toute cette Contemplation, du reste, garderait encore un sens, proposé à la lumière de la simple raison[3].

Et voici, de fait, que des philosophes attestent, par leur propre expérience, la possibilité d'un amour rationnel de Dieu, d'une démarche religieuse prenant son point d'appui sur les conclusions de la métaphysique. Laissant de côté les textes d'inspiration panthéistique, hors de propos ici, contentons-nous d'invoquer le témoignage de Descartes, dans sa célèbre lettre à Chanut :

> Je ne fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature. Je n'assure point que cet amour soit méritoire sans la grâce, je laisse démêler cela aux théologiens; mais j'ose dire qu'au regard de cette vie, c'est la plus ravissante et la plus utile passion que nous puissions avoir; et même qu'elle peut être la plus forte, bien qu'on ait besoin, pour cela, d'une méditation fort attentive, à cause que nous sommes continuellement divertis par la présence des autres objets[4].

Mais il faut se méfier de ce que disent les philosophes. Comme les poètes et autres rêveurs, ils confondent bien souvent l'action avec l'idée de l'action, l'amour avec la théorie de l'amour. En fait, la volonté de l'homme déchu n'est pas capable sans un secours gracieux de mettre en acte cet amour naturel et souverain de Dieu, dont sa raison lui montre la convenance (et le chrétien Descartes, quand il croyait aimer Dieu par les seules

2. « Quatrième point : considérer comme tous les biens et dons descendent d'en haut; par exemple, comme ma puissance finie descend de la puissance souveraine et infinie et de même pour la justice, la pitié, la miséricorde, etc., en la manière dont du soleil descendent les rayons et de la source les eaux », *Exercices spirituels*, n. 237 (selon la numérotation du P. Codina, Turin, 1928).

3. Mais la signification concrète en serait profondément différente. Car, dans les *Exercices*, le Dieu dont on veut obtenir l'amour est Celui avec lequel le pécheur s'est réconcilié par la médiation du Christ et qui a manifesté à travers le Christ son amabilité, attirant l'homme à soi « par des liens d'homme ». Saint Ignace n'en connaît point d'autre.

4. *Lettre du 1er février 1647*, éd. Adam-Tannery, IV, pp. 607-608.

forces de sa nature, bénéficiait à son insu de ce secours). Et la raison elle-même, laissée à ses seules ressources, éprouve une difficulté extrême à exercer sans défaillance le pouvoir qui lui reste de connaître Dieu. L'histoire est là pour témoigner qu'elle n'a jamais su, toute seule, franchir l'étape décisive qui mène à l'affirmation du Dieu pleinement transcendant et Créateur. Tout ceci est bien connu, mais c'est sur un autre point que nous voudrions attirer ici l'attention.

## *Une idée ne peut être aimée.*

S'il est malaisé, dans une humanité où les dons métaphysiques sont assez chichement départis, de parvenir par la pointe de l'intelligence, à connaître Dieu comme Absolu personnel (et il n'y a point, sans cela, connaissance spéculative du vrai Dieu), il est bien plus difficile encore d'avoir, à l'égard de cet Absolu, une attitude religieuse authentique. La religion n'est pas une démarche de la raison pure : elle engage l'homme tout entier avec tout son psychisme et son comportement. C'est autre chose de déclarer, sur la foi d'un raisonnement bien conduit, que Dieu est personnel, que l'Absolu est Quelqu'un, autre chose de se sentir et de se conduire à son égard comme envers Quelqu'un. Il faut pour cela un entraînement intellectuel et spirituel dont la plupart ne sont pas capables, faute d'aptitude ou de loisir. En fait, il est presque impossible à la majorité des hommes de reconnaître *pratiquement* comme réel un Être dont on ne saurait fournir aucune description concrète. L'existant, le réel, pour un être à la fois chair et esprit, c'est l'existant sensible, tangible et, d'une façon privilégiée, l'existant humain. Ainsi, l'effort purificateur impliqué dans la juste notion de Dieu et de ses attributs risque d'enlever à cette notion son caractère réel, de ne faire plus de Dieu, pour nous, qu'une idée. Mais une idée ne peut être aimée, on ne peut nouer avec elle des relations personnelles; elle est donc vaine cette recherche d'une communion avec Dieu qui est comme la moelle de la religion. Et dans le vide laissé en la conscience religieuse par l'Absolu personnel évanoui, toutes les superstitions pourront fleurir.

Le philosophe, du moins, est-il plus favorisé ? En un sens oui, mais quelle tentation pour lui de ne voir en Dieu que le couronnement du système du Savoir et de croire qu'il adore l'Être absolu alors qu'il ne fait, au fond, que célébrer son propre esprit!

## *Ni une idée, ni une idole.*

Mais, inversement, tout effort pour donner à l'idée de Dieu un relief existentiel, pour faire de Dieu Quelqu'un — le Dieu vivant — comporte un danger de dégradation anthropomorphique, non seulement dans l'expression — chose difficilement évitable — mais dans la représentation et la signification mêmes. Saint Thomas observe que, si nous voulons donner à Dieu des noms qui le désignent comme un « sujet », un existant, nous sommes obligés d'employer des mots « concrets » qui le signifient à la manière d'une chose matérielle ; que si, au contraire, nous voulons mettre en évidence son caractère de « forme pure », affranchie des limitations spatiales et temporelles, force nous est d'employer des abstractions [5]. Ainsi nos pensées sur Dieu oscillent entre des représentations qui risquent de dériver vers un anthropomorphisme imaginatif et sentimental et d'autres qui risquent de ne laisser dans l'esprit qu'une notion vide. L'histoire de l'idée de Dieu dans la conscience humaine est, pour une bonne part, l'histoire de ces oscillations. Le sens religieux se trouve souvent mal à l'aise devant les négations que toute connaissance de Dieu exige pour être vraie et a l'impression qu'on lui dérobe son objet alors qu'on en sauvegarde le mystère. Un Dieu sans forme, un Dieu lointain, inaccessible, infigurable, c'est le Dieu des philosophes et c'est bien aussi celui de la religion (car il n'y a qu'un seul Dieu), mais l'âme religieuse ne le reconnaît pas toujours du premier coup. Plus d'une ressemble à ce bon vieillard Sérapion, dont Cassien nous rapporte l'histoire dans la Conférence de l'abbé Isaac.

5. *Somme théologique*, I^a^, 13, 1, 2^m^.

Sérapion partageait l'erreur des moines anthropomorphites, lesquels, lisant dans l'Écriture que Dieu créa l'homme à son image, se figuraient Dieu avec une tête et des membres! Son âge et ses mérites, comme il arrive souvent, confirmaient les autres moines dans leur illusion. En vain l'abbé Paphnuce avait-il travaillé à le détromper : Sérapion ne voulait pas démordre de cette opinion que l'autorité de Dieu même lui semblait garantir. Là-dessus arriva de Cappadoce un diacre très instruit nommé Photin. Paphnuce en profita pour l'interroger devant tous les frères, sur la manière dont les Églises d'Orient interprétaient le passage en question de la *Genèse*. Photin démontra alors avec tant de force et d'abondance qu'il fallait l'entendre au sens spirituel, et écarter de la Majesté invisible et incompréhensible de Dieu toute espèce de composition, qu'il finit par convaincre Sérapion lui-même. Remplis de joie de ce que Dieu a enfin éclairé son serviteur, tous se mettent en prières pour lui rendre grâces. Mais tout à coup des sanglots éclatent. C'est le pauvre Sérapion qui pleure à chaudes larmes (*in amarissimos fletus crebrosque singultus prorumpens*) ; il tombe la face contre terre et s'exclame, en poussant un grand cri (*cum ejulatu validissimo*) : « Malheur, malheur à moi! Ils m'ont enlevé mon Dieu! Je n'ai plus où me prendre! Qui adorer ? A qui m'adresser ? Je ne sais plus! » (*Heu me miserum! tulerunt a me Deum meum, et quem nunc teneam non habeo, vel quem adorem aut interpellem nescio!*)[6]. Dieu, jadis pour lui « Quelqu'un », s'était évanoui de devant ses yeux.

Cette histoire, si profondément humaine, se répète plus ou moins à chaque purification de l'âme, qu'il s'agisse d'une spéciale conduite de Dieu ou du passage normal de l'enfance à la virilité. *Il semble que l'on perde Dieu parce que l'on perd un lambeau d'image que l'on prenait pour une idée de lui, une émotion que l'on confondait avec sa grâce.* Mais cet exemple nous enseigne, en même temps, avec quelle prudence il faut procéder à ces purifications si l'on ne veut, avec l'ivraie, arracher le bon grain. C'est un fait que, pour beaucoup, il semble ne

6. Jean Cassien, *Conférences*, X, ch. III; éd. et trad. D. E. Pichery, « Sources chrétiennes », Paris, Éd. du Cerf, 1958, pp. 76-77.

pas y avoir de milieu entre le culte d'un Dieu à l'échelle humaine, mais solidement campé dans le réel et une spéculation souvent raréfiée jusqu'à l'agnosticisme. Et ce ne sont pas seulement les simples qui sentent ainsi. W. James, par exemple, reprochant (non sans raison) à la « religion de l'Absolu » (l'idéalisme de Hegel et de Bradley) de n'avoir plus rien de commun avec ce que tout le monde entend par religion, s'est fait, en son temps, le champion d'un « supranaturalisme grossier », où Dieu devient fini comme nous et engagé dans l'histoire[7]. Mais peut-on encore parler de Dieu ? Des deux côtés, la conscience religieuse est perdante.

Le besoin d'un Dieu palpable, avec qui l'homme puisse nouer des relations, ne s'arrête d'ailleurs pas toujours au stade de l'anthropomorphisme. Un Dieu anthropomorphique peut rester encore lointain. *Fais-nous un dieu qui marche à notre tête,* disent les Hébreux à Aaron, tandis que Moïse est sur la montagne, dans la nuée (Ex 31, 1). La tentation idolâtrique qui persiste jusqu'à l'exil dans toute l'histoire d'Israël[8] ne s'explique peut-être pas uniquement par la persistance ou la résurgence de coutumes ancestrales ou par l'exemple contagieux des peuples voisins. Ne faut-il pas y voir aussi une réaction obscure de la conscience religieuse, menacée de perdre son Dieu dans une religion sans image ? Donne-nous une idole, pour que notre Dieu ne s'évanouisse pas en idée... Nous n'entrerons pas ici dans la difficile question du rapport que la conscience religieuse reconnaît entre l'idole et la divinité. Les satires des Prophètes visent un confusionnisme grossier qui représente une forme dégradée. L'idolâtrie y apparaît en outre liée au polythéisme. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Le veau d'or, l'idole de Mika (Jg 17 et 18), les veaux érigés par Jéroboam à Dan et à Béthel (1 R 12,

7. W. James, *L'expérience religieuse,* trad. Abauzit, Paris, Alcan, 1906, p. 431. — L'auteur a soin, du reste, de déclarer qu'il ne peut personnellement accepter « ni le christianisme populaire, ni le théisme scolastique », *ibid.*

8. L'invasion du polythéisme hellénique sous les Séleucides, qui aboutit à la révolte des Maccabées, paraît devoir s'expliquer plutôt par la pression de l'occupant, l'opportunisme politique et un certain indifférentisme.

28-32) étaient des représentations (interdites) de Yahvé. Et le lien de l'idole avec le dieu peut prendre les formes les plus diverses et les plus raffinées. L'idole sera, par exemple, l'instrument, l'habitacle, le vêtement et parfois comme le corps même de la divinité, sa manifestation extérieure. La divinité peut alors conserver une certaine transcendance. Invisible, impalpable en elle-même, elle se laisse voir et toucher dans son idole, qui la représente, au sens plein du mot, pour les hommes.

> Quoique omniscient, il apparaît comme ignorant, quoique spirituel, comme matériel, quoique maître de lui-même, comme étant au pouvoir des hommes, quoique tout-puissant, comme impuissant, quoique entièrement libre de besoins, comme éprouvant des besoins, quoique maître, comme serviteur, quoique invisible, comme visible, quoique insaisissable, comme saisissable[9].

Ces lignes n'évoquent-elles pas ce que saint Ignace d'Antioche écrivait à saint Polycarpe : « Attends celui qui est au-dessus de toute vicissitude, intemporel, invisible, qui pour nous s'est fait visible; impalpable, impassible, qui pour nous s'est fait passible[10] ? » Elles s'appliqueraient si bien au Verbe Incarné vagissant dans la crèche de Bethléem! Et pourtant elles ne sont pas d'un chrétien, il n'y est pas question du Christ; elles sont d'un penseur hindou de l'école de Ramanuja et concernent les idoles, considérées comme demeures et manifestations sensibles du Seigneur (Ishvara).

## *La réponse de l'Incarnation.*

Le rapprochement est significatif. L'Incarnation apparaît comme la grande théophanie, la réponse donnée par Dieu lui-

9. Cité par O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedânta*, Paris, Geuthner, 1937, p. 328. — On notera que, dans un système où l'univers est conçu comme le corps de la divinité, le rapport de celle-ci à l'idole devient à la fois plus étroit, plus explicable et moins singulier, avec, pour la transcendance divine, les irrémédiables inconvénients du panthéisme.

10. Ignace d'Antioche-Polycarpe de Smyrne, *Lettres*, « Sources chrétiennes »; Éd. du Cerf, 1951, pp. 173-175.

même à ce besoin de la conscience religieuse qui avait cherché dans l'idole une satisfaction illusoire. Réponse vraiment adéquate, cette fois. Ici, en effet, la réalité sensible n'est plus seulement l'expression, l'organe ou la demeure de la divinité. Cet homme-ci — le Christ — *est* Dieu.

Ce corps semblable au nôtre subsiste d'une subsistence divine. En lui, c'est Dieu en Personne qui se fait présent à nous, qui devient vraiment pour nous Quelqu'un que nous pouvons reconnaître pour tel, non seulement par la pointe de notre intelligence mais de toute notre âme et par toute notre vie. Quelqu'un que nous pouvons aimer avec tout notre cœur d'homme, à qui nous pouvons parler et nous confier, le Dieu du dialogue, si honni de Brunschvicg et de quelques autres, mais sans lequel la religion n'est qu'une métaphysique ou une morale. Dieu est présent dans le Christ, non seulement comme soutenant le monde dans l'être et opérant en lui, mais comme étant lui-même devenu de ce monde, prenant place dans l'univers, figurant dans son histoire, s'introduisant ainsi dans la mondanité même du monde, se laissant envelopper par elle pour la sauver et la glorifier du dedans. Le Christ est en toute vérité l'Emmanuel, Dieu-avec-nous. Dès lors, la divinité et ses attributs ne risquent plus de s'évanouir pour nous en notions abstraites. Ils présentent pour nous, concrètement, à travers l'Homme-Dieu, toute la solidité, toute l'efficacité pratique qui caractérisent à nos yeux la sphère de l'existant. Ils ne sont pas seulement pensés comme réels : ils sont la profondeur mystérieuse d'un existant qui a vécu notre vie terrestre, que nous aurions pu, nous aussi, voir, entendre et toucher (1 Jn, 1, 1) et qui reste pour l'éternité le Fils de l'Homme. Comme le mot fixe l'idée et l'empêche de se dissoudre en rêverie, l'humanité du Christ fixe, en quelque manière, pour nous sa divinité dans la réalité, disons dans la réalité humaine, dans la réalité pratiquement et concrètement reconnue, sentie, vécue par nous comme réelle.

## *Dieu se laisse atteindre.*

Dès lors aussi le commerce, l'intimité aimante avec Dieu ne sont plus réservés à une petite élite, capable de se maintenir par la force de l'intelligence métaphysique sur l'étroite pointe entre l'imagination anthropomorphique et le vide du Dieu-idée. Par les simples même, par eux surtout, Dieu, à travers le Christ, se laisse atteindre et toucher. Et les dangers signalés tout à l'heure sont conjurés. Puisque dans le Christ Dieu se présente à nous, puisqu'il s'est mis à notre portée, nous ne sommes plus tentés d'aller chercher ailleurs protection et secours, d'invoquer des Puissances plus accessibles[11]. D'autre part, la transcendance divine reste inviolée. Le Mystère est présent dans le Christ, mais présent comme Mystère. L'Ineffable est toujours au-dessus de tout nom : simplement, il est *là* désormais, pour nous, nouvellement. L'anthropomorphisme est, plus que jamais, exclu.

Et pourtant, par le Christ, le Mystère s'éclaire d'une certaine façon. Car le Christ n'est pas seulement une présence de Dieu : il est une présence *expressive*. Son humanité est l'image pour nous la plus parfaite de la divinité qui l'habite et en qui elle subsiste. Certes, tout homme porte radicalement en soi l'image de Dieu et cette image, chez les justes et les saints, acquiert une ressemblance et brille d'un éclat magnifiques. Mais c'est chez le Christ qu'elle atteint sa perfection. A travers ses paroles, ses gestes, ses réactions, ses attitudes, à travers ce que nous devinons par là des sentiments et des dispositions de son cœur, se révèle à nous quelque chose de la sainteté, de

11. Là où le sens de l'Incarnation s'affaiblit, le culte des saints se dégrade. Au lieu d'aller par eux au Christ, de chercher par leur médiation une adhésion plus étroite à l'unique Médiateur; au lieu de regarder leurs prières comme montant vers Dieu, à l'instar des nôtres, à travers sa perpétuelle intercession; au lieu d'apprendre à mieux connaître en eux ses perfections qu'ils détaillent et, pour ainsi dire, analysent pour nous, on risque de les regarder (implicitement du moins) comme des protecteurs parallèles.

la pureté, de la charité divines [12]. En particulier, l'amour humain du Christ pour nous est la plus belle et la plus fidèle expression de cet Amour qui est Dieu même. En lui, Dieu se fait connaître à nous comme générosité infinie, donnante et pardonnante. La plaie ouverte au côté du Christ est le signe de cette mystérieuse ouverture — de cette blessure d'amour, serions-nous tentés de dire, en langage humain — par laquelle Dieu s'est épanché en nous et nous avons été introduits en ses profondeurs. Ce qui, en Dieu, est ferveur tranquille et sereine, sur le mode de l'impassibilité et de la plénitude comblée, se transpose pour nous dans le Christ sur le mode de l'amour désirant et souffrant — le seul qui parle vraiment à notre cœur d'homme. Ces considérations ont été développées maintes fois, mais il faut bien remarquer ceci :

## *Le Christ image de Dieu.*

C'est que, par le plus profond de lui-même, par son « je », le Christ est image — l'image du Dieu invisible (Col 1, 15) — en un sens infiniment plus riche et plus radical que toute nature créée. Le Verbe est l'image intérieure de Dieu, de sorte que le Verbe Incarné, c'est Dieu parmi nous comme image de Dieu, Dieu parmi nous comme exprimé et manifesté ; c'est, adressée à nous, la Parole par laquelle Dieu se « dit » à lui-même ce qu'Il est. En d'autres termes, la nature humaine, déjà, en tant que telle, image de Dieu, subsiste dans le Christ d'une subsistence personnelle qui est, formellement, subsistence d'Image, ce qui donne à son expressivité, au regard de la foi, une nouvelle et incomparable signification.

Mais ces considérations nous introduisent en plein Mystère trinitaire et par là dépassent l'objet de la présente étude. Et pourtant, impossible sans elles de comprendre ce qu'a de spéci-

12. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, Paris, Beauchesne, 1925, I, pp. 107-121. « De la pure plénitude de l'Être divin, la vie intime de Jésus offre la plus belle image qu'il ait été donné aux hommes de contempler », *ibid.*, p. 121.

fique la révélation de Dieu dans le Christ ; impossible de comprendre l'attitude de l'Homme-Christ à l'égard de Dieu. Son respect, son obéissance n'expriment pas simplement l'infinie différence des natures, mais, à travers cette différence, sur le mode humain de la dépendance et de l'humilité, ce rapport d'Image qui joue, au niveau de la divinité, dans l'identité de nature et l'égalité de dignité : *in essentia unitas, in majestate aequalitas*. Le Christ ne nous montre en lui l'Absolu comme Personnel qu'en nous le révélant comme Trinité.

Ainsi, par tout lui-même, le Christ est Image. Mais l'image n'est pas donnée pour qu'on s'y arrête ; l'image, en tant qu'image, invite le regard de l'esprit à la dépasser, jusqu'à celui qu'elle représente. L'humanité du Christ, en même temps qu'elle nous rend Dieu présent, Dieu sensible, nous fait signe de monter plus haut. Non pour l'abandonner, la laisser derrière nous — le Verbe n'abandonnera jamais cette nature qu'il a une fois assumée — mais pour, en elle, par elle, pénétrer toujours plus avant dans le Mystère qui lui donne son être et son sens. S'il est vrai que la vue du Christ empêche la méditation des attributs divins de s'évanouir en notions abstraites et donne ainsi à l'âme qui s'y exerce la confiance et l'élan qui naissent du contact avec le réel, réciproquement, c'est cette méditation qui permet d'interpréter correctement la contemplation du Verbe Incarné et la préserve d'un sentimentalisme ou d'une familiarité de mauvais aloi où la conscience religieuse s'enlise et se perd. Car, si cette dernière voudrait avoir son Dieu près de soi, elle réclame d'abord, pour être vraiment elle-même, que ce Dieu soit vraiment Dieu — le Très-Haut, celui « qui habite une lumière inaccessible, que nul d'entre les hommes n'a vu ni ne peut voir » (1 Tm 6, 16). Et sans cette première aspiration, sans cette ouverture radicale de l'âme à Dieu (peut-être à un Dieu encore anonyme), l'humanité du Christ ne serait même pas pour nous un signe ou une image, car un signe, pour être perçu comme signe, une image, pour être connue comme image, présupposent une intention qui les dépasse. La venue du Christ n'a été salutaire qu'à ceux que le Père avait illuminés et qui s'ouvraient d'avance, confusément, à Sa volonté. Le Christ ne montre Dieu qu'à ceux qui le désirent ou du moins ne se sont pas d'avance

bloqués dans leur refus, stérilisant en eux la grâce. Et plus l'âme aspire à connaître Dieu, plus elle se laisse attirer par son Mystère, plus aussi elle reçoit la lumière qui lui permet de mieux discerner dans le Christ le détail de son image.

Et, d'autre part, c'est justement parce que Dieu est, en lui-même, invisible et inaccessible, que sa mise à notre portée dans et par le Christ, se présente comme un prodige de grâce, une chose dont nul ne peut entendre parler sans que les oreilles ne lui tintent. C'est parce que Dieu est infini, éternel, tout-puissant, impassible, etc., que sa présence sur la terre, dans le temps, sous les dehors de la faiblesse et de l'ignominie, apparaît comme scandale et folie — scandale et folie qui sauvent. La méditation des attributs divins conserve au paradoxe chrétien son mordant. Ce n'est pas là, sans doute, son rôle principal, comme ce n'est pas la fin principale de l'Incarnation de nous rendre plus accessible la connaissance de l'Absolu Personnel — mais c'en est un qu'on ne négligerait pas sans péril et il importait, en terminant, de le rappeler.

Joseph de Finance, s.j.

# *Seigneur, montrez-nous le Père*

On trouvera dans les ouvrages de M. Delage, p.s.s., parus sous le pseudonyme de Robert de Langeac[1], de profondes remarques sur notre recherche de Dieu. Nous publions ici certaines pages inédites tirées de ses notes et sermons et quelques-uns de ses textes les plus marquants.

C'est une marque de progrès spirituel que le désir de connaître Dieu. Plus une âme progresse, plus elle éprouve le désir de voir Dieu. La chose est logique puisque notre bonheur éternel consistera dans cette prise de possession de l'Être spirituel et vivant par notre intelligence, vivante elle aussi et spirituelle, surélevée par la lumière de gloire. N'est-il pas juste que notre première — je ne dis pas unique mais première — préoccupation soit de chercher à connaître Dieu de plus en plus ?

C'est notre intelligence qui nous met dans un rang à part dans l'ordre des êtres créés ; c'est même plus l'intelligence que notre volonté libre, car la volonté est en dépendance de l'intelligence.

Nous sommes capables de nous enrichir par la connaissance de la perfection de tous les êtres que Dieu a jetés dans le monde..., non sans doute que nous devenions ces choses dans leur être propre ; mais la perfection qu'il y a dans ces choses, l'idée, si vous voulez, que ces choses réalisent, nous pouvons la devenir.

1. *La Vie cachée en Dieu* (Le Seuil). *Virgo fidelis; Vous... mes amis; Conseils aux âmes d'Oraison,* I et II (P. Lethielleux).

« L'âme humaine est en puissance de tout », dit Aristote. Elle peut tout devenir parce qu'elle peut tout connaître. Et tout est en puissance d'âme puisqu'elle est en relation avec tout.

## *Les choses sont belles et bonnes.*

En contemplant le monde, l'homme peut tout connaître de ce qui représente les perfections divines. C'est la première manière de connaître Dieu. Les saints l'ont exercée avec une pénétration d'esprit éclairée par la foi et le don de Science. Saint François d'Assise cherchait les vestiges de Dieu dans les choses créées, ce qui fait qu'elles sont belles, bonnes et bienfaisantes. En les contemplant, il montait vers Dieu même... Il parlait aux oiseaux, prêchait aux poissons, chantait le soleil, chères créatures du bon Dieu.

Et nous, au milieu de toutes les apparences qui peuvent nous heurter, sachons reconnaître la trace de Dieu. L'ouvrier laisse sa marque sur son œuvre, Dieu met la sienne, marque de puissance, d'ordre, de force, même sur la créature irraisonnable.

Dieu se dit aux âmes par le moyen des créatures, le tout c'est de savoir lire et il n'y a que les cœurs purs, les âmes droites et éclairées par l'Esprit-Saint qui savent lire vraiment à travers les choses.

## *Nos maîtres, les saints.*

Nous pouvons aussi nous faire une idée de Dieu en consultant les maîtres qui nous ont donné de lui une connaissance plus parfaite : un saint Augustin, un saint Thomas d'Aquin par exemple. Dans la *Somme,* on trouve le raccourci riche de tout ce que l'on peut dire de Dieu en tant que créateur. On a dit avec raison que son œuvre était la réponse à sa question de tout petit enfant : « Qu'est-ce que Dieu? » Elle se centralise autour de Dieu; même quand elle semble s'en écarter et parler de différentes choses les plus éloignées, Dieu est là au fond de sa pensée, au fond de son cœur. Dieu en lui-même, dans son Unité... la Tri-

nité sainte... Dieu dans ses opérations *ad extra* : les créatures, l'homme, sa dignité morale. Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, Verbe incarné. Dieu, l'homme, l'Homme-Dieu.

Nous devons connaître tous les grands maîtres, tous les saints. Saint Thomas dit que nous avons trois maîtres : les choses, les docteurs et Dieu.

## *Un autre Maître.*

Il nous faut un autre maître et ce sera le Seigneur Jésus se faisant notre docteur et notre précepteur. C'est Jésus qui veut nous parler de notre Père des cieux, de cette Trinité sainte qui fera l'objet de notre contemplation éternelle ; de lui-même, semblable à son Père, éternel, riche, puissant comme lui, ne différant de lui que parce qu'il est son Fils, de leur Esprit d'Amour, mouvement d'admiration pour leur unique nature et leurs deux personnes distinctes.

*Celui qui me voit, voit mon Père,* donc pour connaître Dieu, c'est à l'école de Jésus qu'il faut se mettre ; c'est Jésus qu'il faut étudier. Sans rien perdre de sa puissance et de sa dignité, le Fils de Dieu a pris une nature de tous points semblables à la nôtre, sauf le péché. De ces deux natures distinctes, il n'y a qu'une seule personne ; un seul Moi, le Moi du Verbe éternel qui peut dire : mon corps, mon cœur, mon sang, mon âme, ma divinité. Et c'est lui qui nous parle de Dieu, du moins autant que le comportent les ombres de la terre. C'est le maître des maîtres, le docteur des docteurs, écoutons ses leçons!

Saint Paul se glorifiait de ne connaître que Jésus et Jésus crucifié. C'est la Croix qui enseigne la vérité. Voulons-nous connaître la sagesse de Dieu? C'est l'Incarnation et l'œuvre rédemptrice qui nous la dévoilent le mieux, comme saint Thomas l'explique si bien... C'est tout un monde que nous ne pouvons qu'entrevoir... Un homme se révolte, un autre s'humilie ; un homme tombe, un autre le relève en obéissant. Voulons-nous connaître sa justice? Voyons Jésus mourant sur la croix pour les péchés du monde. Sa miséricorde? Rappelons-nous son nom de Sauveur. *Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils*

*unique afin que le monde fût sauvé par lui.* Et ainsi de suite... au sujet de la malice du péché, du prix de la grâce, cette vie divine dont nous parlons si souvent, que nous aimons tant.

Heureux qui se met à l'école de Jésus. Il apprend toute vérité. Il est *la lumière qui éclaire tout homme venu en ce monde.* Il doit être notre lumière si nous voulons connaître Dieu. Demandons-lui de satisfaire le besoin impérieux de notre intelligence. Allons à Jésus. Il nous enseignera surtout la beauté et la bonté de son Père. Il nous apprendra à l'aimer, à le prier.

★

Sur cette terre, c'est le privilège de l'amour de pénétrer plus avant que la connaissance; il ne connaît pas les limites de notre intelligence bornée; il se porte vers Dieu de tout son poids et arrive à une autre connaissance quasi expérimentale qui est le rêve de toutes les âmes intérieures. Quelle différence entre le fruit d'un pays lointain seulement décrit et le même fruit goûté, savouré! Il y a un monde de différence. Et pourtant la comparaison reste très imparfaite si l'on parle de la connaissance obtenue par la méditation des créatures et des livres et même aux pieds de Jésus et cette connaissance expérimentale de l'âme qui a rencontré Dieu, connaissance qui donne comme un goût de Dieu, qui fait entrer l'âme en union avec Dieu. *Gustate et videte quia suavis est dominus.* Il nous serait bien doux de recevoir cette grâce, mais peut-être est-elle réservée aux âmes qui pour savoir ce que nous pouvons apprendre par nous-mêmes, ont consulté, ont peiné et souffert en interrogeant longuement Jésus?

## *L'hommage que nous devons rendre à Dieu.*

O Jésus, mon Sauveur, montrez-moi le Père et il me suffit! Montrez-moi le Père, si beau, parfait, aimable et bon, unique objet de mes recherches, je vous prie de m'éclairer car l'amour est la conséquence logique de la connaissance, mais sur cette terre, la connaissance est le moyen de conquête normal de l'amour et notre amour d'ici-bas sera le degré de notre connais-

sance dans le ciel. Je vous connaîtrai dans le ciel dans la mesure où je vous aurai aimé sur la terre, mais je vous aimerai dans la mesure où je vous connais.

Complétons donc la belle prière de saint Augustin : « *Noverim Te ut amem Te.* » « Que je vous connaisse pour vous aimer. » Il me semble que c'est le rythme de toute âme qui désire Dieu. Il ne faut pas nous contenter d'une connaissance quelconque : chez les uns, prédomine le côté affectif ; l'intellectuel, chez les autres. Mais c'est le même mouvement dans toute âme aimante : « Vous connaître pour vous aimer, vous aimer pour vous connaître davantage. »

Que ce soit là notre prière. Sans avoir l'ambition de prétendre à des révélations spéciales, mettons à profit tous les moyens que Dieu nous donne de le connaître. C'est le premier et unique emploi de notre intelligence ; c'est l'hommage que nous devons rendre à Dieu-Vérité. On rend hommage à la vérité dans la mesure où on la participe et on la participe dans la mesure où on la cherche : cherchant à connaître Dieu pour l'aimer et à l'aimer pour le connaître davantage. Notre récompense, sur cette terre, sera déjà une connaissance plus profonde et un amour plus délicat.

## *La vie éternelle, c'est qu'ils vous connaissent.*

Éveillé à votre amour par la révélation de vos perfections infinies et surtout de votre vie intime, notre cœur se porte vers vous de tout son poids. Vous êtes son bien. Vous êtes le bien. Quand il vous possédera de la parfaite possession du ciel, il se reposera paisiblement en vous. Mais comment entrera-t-il en possession de vous qui êtes tout spirituel, c'est-à-dire tout intelligible, comment participera-t-il à la vie de celui qui se connaît, puis qui s'aime à la suite de cette connaissance, sinon par la vision qu'il aura de vous ? Notre intelligence n'est-elle pas faite pour prendre, notre volonté pour tendre et se reposer ?

Vous avez donc bien raison, ô Jésus, la vie dont vous parlez, et que vous êtes venu porter aux hommes, est avant tout une connaissance. Vous complétez, vous affermissez l'idée que nous

nous faisions de l'auteur du monde; vous élargissez, vous approfondissez cette idée. Puis vous nous apprenez sur lui, sur sa vie intime des choses déjà un peu énoncées dans les saints livres, mais qui prennent sur vos lèvres le relief de vérités toutes nouvelles et définitivement proclamées. L'adorable vie trinitaire, l'Incarnation rédemptrice, la participation à la vie divine, la sainte Église, votre Corps mystique, le ciel enfin vraiment connu : autant d'illuminations de notre esprit sur des réalités qui nous intéressent au premier chef. Mais pourtant cette connaissance si précieuse, si exacte, qui nous dit les choses divines en des formules immuables, ne suffit pas à notre esprit et à notre cœur. L'un voudrait voir, l'autre voudrait goûter.

Vous voir, ô mon Dieu, ce serait le ciel. Mais vous entrevoir? Quelque chose qui serait toujours de la foi par rapport à la vision définitive et qui serait comme de la vision par rapport à la foi... N'est-ce pas possible dès ce monde?... même peut-être sans miracle? N'est-ce pas, ô mon Dieu, ce que vous accordez de fait à certaines âmes dont les yeux s'ouvrent tout à coup sur vous, vivant caché jusqu'alors au fond de leur cœur? Est-ce que vous ne vous faites pas connaître à ces âmes d'une façon mystérieuse, mais très réelle? Est-ce qu'elles n'entendent pas, au moins à certaines heures, une voix qui leur murmure : *Gustate et videte quia suavis est dominus.*

On dirait, et c'est vrai, que l'âme communie à votre force. Elle se rend compte qu'elle en est toute pénétrée. Elle saisit très bien qu'elle reste en elle-même un néant d'énergie, un abîme de faiblesse, et pourtant il lui faut bien proclamer qu'elle est saisie, enveloppée, soutenue de toutes parts, soulevée, portée enfin, par une main douce et puissante qui est votre main, ô mon Dieu. Elle ne craint plus. Elle ne tremble plus. Elle ne s'agite plus. Elle est forte de votre force, elle est paisible de votre paix, elle est puissante de votre toute-puissance. Le monde et le démon peuvent l'attaquer, elle est armée pour leur résister et pour les vaincre. Au-dedans d'elle-même, tout est dans l'ordre, parce que tout est soumis à celui qui gouverne en maître et les âmes et les empires. Et de tout cela, elle a une expérience intime indicible.

Ce n'est pas seulement en elle que l'âme saisit votre puissance

à l'œuvre, ô mon Dieu, c'est aussi tout autour d'elle et même jusqu'aux confins des mondes. Les autres ne voient que le dehors des événements, elle, elle pénètre au-dedans.

C'est bien la vie éternelle commencée dès ce monde. Que la mort survienne, qu'elle brise les amarres, qu'elle déchire le voile, et c'est la vie parfaite, la vie bienheureuse, la vie qui ne finit plus. O Jésus, donnez-nous cette vie. Souvenez-vous que c'est pour cela que vous avez été envoyé. Donnez-la aussi pleinement qu'il est possible à nos âmes qui soupirent jour et nuit après elle. Faites-nous vraiment connaître, de cette connaissance mystérieuse qui saisit déjà la réalité et qui la goûte, votre Père bien-aimé, la Trinité sainte, tout entière, « le seul vrai Dieu »; c'est par là surtout que vous glorifiez vraiment votre Père, puisque vous le révélez tel qu'il est, et, que d'autre part, ceux à qui vous le manifestez de la sorte, ne peuvent retenir leurs cris de joie, d'admiration et d'amour!

## *Et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ.*

On ne saurait vraiment vous connaître, ô Père, si on ne connaît pas votre Fils, la splendeur de votre gloire, la parfaite et vivante image de votre substance. Mais votre Fils bien-aimé fait homme, sans cesser un instant d'être votre Fils, c'est celui que vous nous avez envoyé pour nous parler de vous, pour nous adopter comme ses frères, pour nous sauver, en un mot, c'est Jésus-Christ. Il est la Voie, la Vérité et la Vie. Comment vivre sans la vie? Comment connaître sans la vérité? Comment parvenir au terme sans la voie? Aussi est-ce surtout par la révélation de l'adorable mystère de l'Incarnation rédemptrice que vous éclairez nos regards et que vous nous faites commencer à vivre.

Jésus élevé de terre attire tout à lui, parce qu'il éclaire tout et parce qu'il donne tout.

Vous connaître, ô Jésus, et vous connaître comme du dedans, n'est-ce pas la vraie vie pour nous? Qui ne vous connaît pas de quelque façon ne vit pas.

ROBERT DE LANGEAC.

# SAINT LÉON LE GRAND,
## successeur de saint Pierre

Le 10 novembre 461 mourait le pape saint Léon, après vingt et un ans d'un pontificat chargé d'événements considérables. Ce long règne, le plus long que l'Église ait connu depuis saint Sylvestre Ier, avait vu de graves controverses doctrinales autour du dogme des deux natures de l'unique Christ, Dieu parfait et homme parfait : Léon avait exposé la foi de l'Église en un document solennel, la lettre à Flavien de Constantinople, qui fait de lui, à côté de saint Cyrille d'Alexandrie, le docteur de l'incarnation. Au concile de Chalcédoine (451), le pape, par ses représentants, avait fait triompher la vraie foi et maintenu l'autorité du Pontife romain. Il avait affirmé cette autorité par ses nombreuses interventions en Occident, et il s'était opposé aux prétentions de l'évêque de Constantinople à s'élever au-dessus des autres évêques d'Orient. Ces vingt années avaient vu aussi Attila et les Huns envahir l'Italie, les Vandales de Genséric menacer Rome; c'est Léon qui obtint d'Attila qu'il évacue l'Italie (452), de Genséric qu'il renonce à brûler Rome et à massacrer ses habitants, et qu'il se contente de la piller (455) : dans l'effondrement de l'Empire d'Occident, l'évêque de Rome sut garder une âme invincible.

## Sa conscience de pape.

Pour célébrer le quinzième centenaire de la mort d'un tel pape, il convenait de chercher à percevoir quelque chose de cette grande âme. Aussi, plutôt qu'à sa théologie de l'incarnation ou à sa politique

ecclésiastique en Occident ou en Orient, on s'arrêtera ici à ce que nous pourrions appeler sa conscience de pape. A la différence de saint Augustin, de saint Grégoire de Nazianze ou de saint Jean Chrysostome, ou de son successeur saint Grégoire le Grand, saint Léon ne nous a guère fait de confidences sur ses sentiments personnels et sa vie intérieure. Nous ne savons quasi rien de sa biographie antérieurement à son pontificat, et de ses vingt ans de règne nous ne connaissons que son activité pastorale ou théologique. Dans ses lettres comme dans ses sermons, tout empreints de la gravité et de la majesté romaines, tout est absorbé par la conscience qu'il a de ses devoirs de pontife, de pasteur, de docteur. De ces textes, comme de ses interventions dans les affaires d'Occident ou d'Orient, se dégage une théologie du *Siège Apostolique*; à travers cette théologie, et le progrès décisif qu'elle fait faire à l'idée pontificale, nous apercevrons quelque chose de la conscience qu'un grand pape a eue de son autorité de successeur de saint Pierre.

## Les sermons de consécration épiscopale.

On trouverait une documentation copieuse dans la prédication de saint Léon, ou dans les nombreuses lettres qu'il adressa aux évêques, aux conciles, aux empereurs[1]. Ici nous nous limiterons de préférence aux sermons qu'il prononça lors de sa consécration épiscopale, ou pour les anniversaires successifs de cette consécration (*Serm.*, I-V).

1. On trouve les œuvres de saint Léon (Sermons et Lettres) au t. 54 de la *Patrologie Latine* de Migne, qui reproduit l'édition des Ballerini, Venise, 1753-1757. (Nous nous contenterons ici d'indiquer la référence à la colonne de Migne.) — Dom J. Leclercq et Dom R. Dolle nous ont donné jusqu'à présent trois volumes sur quatre des *Sermons* (*Sources chrétiennes*, 1949-1961). M. A. Chavasse nous promet une édition critique des *Sermons*.

La meilleure étude d'ensemble sur saint Léon est sans doute celle de Mgr P. Batiffol dans le *Dict. de Théol. Cath.*, IX, 218-301. Du même Batiffol on lira les pages consacrées à saint Léon dans *Le Siège Apostolique* (pp. 417-492) ou dans *Cathedra Petri*. On pourra lire aussi l'Anglais T. Jalland, *The Life and Time of St. Leo the Great*, London, 1941. — La célébration du quinzième centenaire du Concile de Chalcédoine (1951) a été l'occasion de nombreuses publications où saint Léon a eu sa part; sans parler d'articles sur la *Lettre* dogmatique *à Flavien*, citons dans le recueil *Das Konzil von Chalkedon*, I, le chapitre du P. H. Rahner, *Leo der Grosse, der Papst des Konzils* (Léon le Grand, le pape du concile).

Quand le pape Xyste III mourut (19 août 440), Léon, diacre de l'Église romaine et personnage déjà considérable, était hors de Rome; il avait été envoyé en Gaule pour y arbitrer le conflit qui opposait le patrice Aétius et le préfet du prétoire Albinus. Quoique absent, Léon fut élu pape; une délégation alla le chercher en Gaule, et pendant quarante jours l'Église de Rome attendit son évêque « dans une paix et une patience admirables, et à son retour sa patrie l'accueillit dans la joie[2] »; il fut consacré le 29 septembre 440. On a conservé le court sermon qu'il prononça ce jour-là (*Serm.* I; P. L., 54, 141-142). Très simplement, Léon remercie Dieu, qui seul fait des merveilles, et qui s'est souvenu de lui dans son humilité; il remercie ceux qui l'ont élu et qui lui témoignent tant de respect, d'amour et de confiance. Sa sollicitude pastorale ne désire que le salut de leurs âmes; il attend le secours de leurs prières : que Dieu leur accorde à tous le bien de la paix.

Chaque année désormais, le 29 septembre verra revenir à Rome une nombreuse assemblée d'évêques, réunis pour célébrer l'anniversaire, le *natale*, du pape. Cette assemblée est pour celui-ci l'occasion de tenir un concile des évêques de l'Italie suburbicaire[3]. L'institution fonctionne régulièrement depuis longtemps déjà : les évêques réunis ainsi règlent avec le pape diverses questions de discipline ou de foi : ainsi sous le pape Célestin, le concile romain avait exigé de Nestorius la rétractation de ses erreurs (11 août 430); ainsi encore le synode de septembre-octobre 449 déclarera la nullité de tout ce qui s'était passé au « brigandage d'Éphèse[4] », et communiquera aux évêques d'Occident la lettre dogmatique de Léon à Flavien. Le synode romain, réuni « auprès du bienheureux apôtre Pierre », est un organe normal de l'exercice de la *potestas* papale[5].

En ces solennités anniversaires, le pape prononce un sermon. Au retour du jour où le Seigneur a voulu lui remettre le premier rang (*principium*) de la charge épiscopale, il dit très simplement sa joie de se voir entouré de cette splendide assemblée d'évêques, en qui il

2. Prosper d'Aquitaine, *Chronique*, 440; P. L., 51, 599.

3. Les *ecclesiae suburbicariae* comprenaient à peu près la moitié sud de l'Italie actuelle, de la Toscane et de l'Ombrie à la Calabre, avec la Sicile, la Sardaigne et la Corse (P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 43).

4. On sait que saint Léon stigmatisa de ce nom le concile qui avait été convoqué à Éphèse en 449, et qui ne fut que désordre et violences.

5. Saint Léon, *Ep.* XVI, 7; 702-703. — En 386, par exemple, le pape saint Sirice parlait du Concile qui s'était tenu « auprès des reliques du saint apôtre Pierre, en la personne de qui le Christ a inauguré l'apostolat et l'épiscopat » (*Ep.* V, 1; P. L., 13, 1155).

voit le signe de la présence des saints anges : la grâce de Dieu viendra plus abondante le visiter, puisqu'il a autour de lui « tant de magnifiques tabernacles de Dieu, tant de membres si excellents du corps du Christ » (*Serm.* II, 1, 2; 143). Mais surtout il exprime la conscience qu'il a de sa charge et de ses pouvoirs de « chef de l'Église universelle », « revêtu de la dignité de l'apôtre Pierre, qui porte le nom de fondement de l'Église et de rocher de la foi, de portier du royaume des cieux ». Ces mots par lesquels à Chalcédoine les représentants de saint Léon déposent Dioscore d'Alexandrie[6], nous paraissent résumer au mieux la doctrine contenue dans ces sermons.

## Pierre est le premier.

Léon sait bien que la charité et l'affection dont toute l'Église l'entoure en ces solennités anniversaires ne s'arrêtent pas à lui-même, mais s'adressent à l'apôtre Pierre, dont il est l'indigne héritier : c'est Pierre que l'Église accueille sur le siège de Pierre (*Serm.* II, 2; 144); dans l'humble personne du pape, c'est Pierre que l'on voit, que l'on honore (*Serm.* III, 4; 147). Toute la pensée du pontife se tourne vers l'Apôtre qui a reçu du Christ la primauté de l'apostolat, en réponse à la profession de sa foi.

Sans doute le peuple adopté par Dieu est-il tout entier sacerdotal et royal, d'un sacerdoce spirituel et non charnel comme celui de l'ancienne Loi (*Serm.* III, 1; IV, 1; 145, 148-149). Saint Léon a très exactement mis en lumière la dignité sacerdotale du peuple chrétien, en même temps que le caractère propre du sacerdoce ministériel. Le Christ, souverain prêtre et pontife éternel, ne cesse d'être présent au milieu des croyants et de l'assemblée des prêtres (*Serm.* V, 3; 154), et s'il a confié à de nombreux pasteurs le soin de ses brebis, il n'abandonne pas la garde de son cher troupeau (*Serm.* III, 2; 145). Le sacerdoce chrétien est la perpétuation et la permanence du sacerdoce du Christ.

Cependant, Pierre seul a été choisi pour être préposé à l'appel universel des nations, et mis à la tête de tous les apôtres et de tous les Pères de l'Église (entendons ici : les évêques), et si dans le peuple de Dieu il y a beaucoup de prêtres et beaucoup de pasteurs, c'est cependant Pierre qui proprement les régit tous, comme le Christ les régit à titre de principe, *principaliter* (*Serm.* IV, 2; 149-150). Notons

6. Repris par saint Léon, *Ep.* CIII; 992.

la précision de ces termes : il n'y a qu'un seul pasteur et un seul prêtre, le Christ, source et principe de toute hiérarchie et de tout sacerdoce; mais Pierre a reçu en propre l'autorité de pasteur. Et, continue Léon, si le Christ a donné aux autres chefs de l'Église quelque chose qui leur fût commun avec Pierre, ce n'est que par celui-ci qu'il a donné aux autres ce qu'il ne leur a pas refusé : Pierre est le premier dans la dignité apostolique, comme il a été le premier à confesser le Seigneur. Léon paraphrase les paroles de Jésus à Pierre : « De même que le Père t'a manifesté ma divinité, moi je te fais connaître ta dignité : *Tu es Pierre*. Je suis la pierre inviolable... toi aussi tu es la Pierre, parce que tu es affermi par ma force, pour que ce qui m'appartient en propre par la puissance te soit commun avec moi par participation... C'est sur cette force (de ta foi) que j'édifie un temple éternel... » (*ibid*). Reprenant ainsi les mots de Jésus et les rapprochant des formules de saint Paul, Léon établit implicitement l'équivalence : *Christus — Petra = Petra — Petrus*. La fermeté du roc, la solidité de la foi, sont les mots qui reviennent dans sa bouche quand il parle de saint Pierre. Ainsi par exemple dans une homélie sur la Transfiguration : Pierre s'est élevé à une telle hauteur de foi « qu'il a été proclamé bienheureux par le Christ, et qu'il a reçu la fermeté de la pierre inviolable (les mots mêmes que ci-dessus Léon disait de Jésus); fondée sur cette pierre, l'Église prévaudrait contre les portes de l'enfer et les lois de la mort, et rien de ce qu'il faudrait absoudre ou condamner ne serait ratifié que ce qui aurait été établi par la décision de Pierre » (*Serm.* LI, 1; 309).

## Pierre toujours présent.

Mais la solidité de cette foi, qui a été louée dans le prince des apôtres, est perpétuelle; de même que subsiste ce que Pierre a cru dans le Christ, subsiste aussi ce que le Christ a institué en Pierre. Ce qui a été disposé par la Vérité demeure, et Pierre persévère dans la force de pierre qu'il a reçue, et il n'abandonne pas le gouvernail de l'Église qu'il a pris en main (*Serm.* III, 2, 3; 145-146). On voit la continuité et la permanence de l'institution comme de la foi : « Dans toute l'Église, c'est Pierre qui chaque jour dit : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. Cette foi triomphe du diable, et délie les liens de ceux qu'il tenait captifs... » (*ibid.*).

Ainsi, comme la foi de Pierre, se perpétuent son autorité et son pouvoir en l'évêque de Rome, son successeur et son héritier. Pour le

droit romain, la personne même du défunt est présente et comme vivante en son héritier, qui possède la totalité de ses droits et exerce tous ses pouvoirs[7]; ainsi Pierre est toujours présent et vivant dans l'évêque de Rome, à qui il transmet, avec la solidité et la perpétuité de sa foi, son *auctoritas* et sa *potestas*, en qui il ne cesse d'agir et de gouverner l'Église (*Serm.* III, 2, 3; 145-146).

Aussi, en Léon, c'est Pierre lui-même qui est honoré, Pierre dont tous savent bien qu'il n'a pas été seulement l'évêque du siège de Rome, mais le primat (*primatem*) de tous les évêques (*Serm.* III, 3; 147); Pierre, à qui le Seigneur a donné une telle puissance qu'il en a fait le *princeps* de toute l'Église (*Serm.* IV, 4; 152). De la primauté conférée au *Princeps apostolorum* sur les autres apôtres, découle la primauté du successeur de Pierre sur les autres évêques[8]. C'est pourquoi l'héritier du Bienheureux Pierre, du *princeps apostolici ordinis* (*Serm.* LXXXI, 3; 424), est aussi l'héritier de sa primauté sur tous les évêques, et de son autorité sur toute l'Église.

## Humilité et force.

Cette conviction fait à la fois l'humilité du Pape et sa force. Il n'est que « l'indigne héritier » de Pierre (*impar haeres, Serm.* II, 2; 144), et ce n'est pas à titre personnel qu'il en a reçu les droits et les pouvoirs, pas plus que ce n'est à sa personne que s'adressent hommages et vénération. Il se réjouit, non de présider sur le siège de Pierre, mais d'être au service du Siège apostolique, *non tam praesidere quam servire* (*Serm.* V, 5; 155). Mais il a conscience que c'est Pierre qui agit en lui, et cela fait son autorité et sa force infrangible :

« Pierre a non seulement la dignité apostolique, mais aussi la dignité épiscopale, il ne cesse d'être présent sur son siège... La solidité qu'il a reçue de la Pierre qui est le Christ, devenu lui-même Pierre, s'est transmise aussi à ses héritiers, et partout où se montre quelque fermeté apparaît sans aucun doute la force du pasteur » (*Serm.* V, 4; 155).

7. Ceci a été bien mis en relief par W. Ullmann, *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, dans *Journ. of Theol. Stud.*, N. S., 11 (1960), 25-51. Mais l'aspect juridique de cette succession ne doit pas en faire méconnaître la réalité spirituelle !

8. Cf. *Ep.* IX, à Dioscore d'Alexandrie; X, 1, aux évêques de Viennoise (625, 629).

« Jésus-Christ a donné une telle puissance à celui dont il a fait le chef (*princeps*) de toute l'Église, que même en notre temps tout ce que nous pouvons faire et décider de bien doit être attribué à l'œuvre, au gouvernement de celui à qui il a été dit : Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères... » (*Serm.* III, 4; 147).

C'est Pierre qui parle par Léon : « Croyez que vous parle lui-même celui dont nous tenons la place, *cujus vice fungimur* » (*Serm.* III, 4; 147)[9].

Mieux encore, c'est le Christ lui-même, Pontife éternel toujours présent en son Église, qui agit et parle par le Pape :

« Nous avons la pieuse et véridique confiance qu'en tout ce que nous faisons avec rectitude, le Christ exerce l'œuvre de notre ministère; ce n'est pas en nous, qui ne pouvons rien sans lui, mais en lui, qui est notre puissance, que nous nous glorifions » (*Serm.* V, 4; 154).

S'il y a entre le Christ et l'Apôtre cette étroite unité, ce *consortium individuae unitatis,* qui fait que le Christ donne à Pierre le nom qu'il a lui-même (*Christus — Petra, Petra — Petrus*) (*Ep.* X, 1; 629), le Christ, présent en Pierre, est aussi présent en son héritier.

## Aimer toute l'Église.

A Pierre, prince des apôtres, le Seigneur a recommandé aussi l'amour pour toute l'Église, et Léon a conscience que le Christ lui demande aussi d'aimer toute l'Église : si chaque pasteur doit avoir une spéciale sollicitude pour le troupeau qui lui a été confié, lui, le Pape, partage avec tous ce souci; l'administration de chacun est aussi une part de sa charge (*Serm.* V, 2; 153). La primauté de la dignité apostolique conférée par le Seigneur à Pierre exige du Pape qu'il étende à toutes les Églises ses soins et sa sollicitude (*Ep.* V, 2, aux évêques d'Illyricum; 615). Voilà le fondement de la *pastoralis sollicitudo* de l'évêque de Rome pour l'Église entière; c'est la *potestas* de l'apôtre Pierre lui-même[10].

9. Eutychès, condamné par un Concile de Constantinople réuni par Flavien, avait recouru à l'évêque de Rome, et aussi à l'évêque de Ravenne, saint Pierre Chrysologue. Celui-ci le renvoie « au bienheureux Pierre, qui vit et préside en son propre siège... » (dans saint Léon, *Ep.* XXV, 2; 743).

10. Saint Léon tient à faire remarquer expressément à Anastase de Thessalonique que si les évêques partagent avec le pape la sollicitude qu'il a pour toutes les Églises (*pars sollicitudinis*), ils ne détiennent nullement la *plenitudino*

Saint Léon sait bien que les restes de l'Apôtre sont à Rome, « dans la couche sacrée de son bienheureux repos » (*Serm.* IV, 4, 152). Mais si cette présence des ossements vénérables est pour les Romains un sujet de gloire et de piété particulières, ce n'est pas elle qui à ses yeux fonde l'autorité de la *Sedes apostolica,* mais bien la présence spirituelle du Prince des apôtres en ses successeurs et héritiers, en lesquels il ne cesse d'être assis sur son trône (*Serm.* V, 4, 155). Encore moins est-ce la grandeur de la Rome impériale et son passé glorieux. L'empereur Valentinien reconnaît au pape l'autorité de saint Pierre, « prince de la couronne épiscopale », mais aussi « la dignité de la cité de Rome » (dans saint Léon, *Ep.* XI; 637). Les évêques réunis à Chalcédoine reconnaîtront de même les privilèges de l'Église de « l'ancienne Rome », parce que cette ville est la cité impériale (*Can.* 28). Mais si le sermon que saint Léon prononce un jour pour le *natale* des apôtres Pierre et Paul (*Serm.* LXXXII) respire toute la fierté romaine, la vraie gloire de Rome n'est pas pour l'orateur d'être la citadelle de l'Empire romain, *arx romani emperii,* mais d'être devenue par le siège du bienheureux Pierre la tête du monde, *per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta* (82, 1; 423), et d'être désormais la citadelle du roc de l'Apôtre, *arx apostolicae petrae* (*Serm.* III, 4; 148). Pour saint Léon, ce n'est pas la grandeur historique de la ville impériale, c'est uniquement la primauté de Pierre, encore présent et vivant en la *Sedes apostolica,* qui fonde la primauté de l'évêque de Rome, son successeur.

Si on voulait ici tracer une esquisse un peu complète du caractère et de la vie du saint Léon, il faudrait montrer la sollicitude pastorale du successeur de l'Apôtre s'exerçant aussi bien en Orient qu'en Occident, et rappeler, ne fût-ce que très brièvement, ses interventions en Italie, en Gaule, en Espagne, en Afrique : il répond à des questions pratiques sur les conditions d'admission à l'épiscopat ou sur la date du baptême, il invite l'évêque d'Astorga en Galice à réunir un concile pour résoudre les problèmes que le pape, trop éloigné, ne peut trancher, il rappelle vigoureusement à saint Hilaire d'Arles qu'il n'a pas à s'arroger une primatie quelconque sur les évêques de Gaule, il reste en rapports avec les évêques d'Afrique, dont les églises sont ravagées par la persécution vandale. On sait de reste le rôle éminent joué par saint Léon dans les controverses qui agitent l'Orient; on sait avec quelle fermeté il sait imposer au concile de Chalcédoine l'autorité de sa lettre dogmatique et faire triompher la foi tradition-

*potestatis* qui est la sienne (*Ep.* XIV, 1, 671). Distinction significative entre la *sollicitudo* et la *potestas* !

nelle de l'Église. On sait aussi comment il s'oppose au « vingt-huitième canon » de Chalcédoine et aux ambitions de l'évêque de Constantinople : il entend défendre contre lui les canons de Nicée et les droits des évêques d'Alexandrie et d'Antioche. Mais ici sa politique connaît en fait un échec : l'accord entre l'Occident et l'Orient est déjà bien compromis.

Tout ceci ressortit à l'histoire générale de l'Église. Ce qu'on voudrait seulement faire remarquer en terminant ces brèves réflexions, c'est que l'autorité de saint Léon, fondée, on l'a vu, sur l'autorité même de l'apôtre Pierre, n'est nullement ambition ou autoritarisme, désir d'imposer aux autres Églises la domination de l'Église de Rome, ville impériale : les choses de Dieu n'ont pas le même fondement que les choses du monde, *alia ratio est rerum saecularium alia divinarum* (*Ep.* CIV, 4, 3, à Marcien; 995). Cette autorité n'est qu'un humble service; elle est faite tout autant de *sacerdotalis vigor* et de *severitas congrua* (*Ep.* CLV, 2, à Anatole de Constantinople; 1126), que de *misericordia episcopalis benevolentiae* (*Ep.* XXXVIII, à Flavien; 813). Elle est tout entière empreinte de *moderatio*, cette « modération propre à un évêque », *sacerdotalis moderatio,* qui a si cruellement manqué à Dioscore d'Alexandrie (*Ep.* XLIV, 1, à Théodose; 827)[11]. Vertu romaine, mais aussi bien vertu chrétienne et proprement pontificale : saint Pierre la recommandait aux « anciens » et aux « épiscopes » (cf. *I Petr.* 5, 2), et saint Clément de Rome en faisait un des *leitmotive* de sa lettre aux Corinthiens. Cette douceur chrétienne et sacerdotale, qui tempère la sévérité romaine, est sans doute le trait qui attire et retient le plus dans l'austère figure de saint Léon le Grand.

P.-Th. Camelot, o. p.

11. Cf. l'article cité du P. H. Rahner, auquel nous empruntons quelques-unes de ces réflexions. Il porte en exergue ces mots de saint Léon : *Moderationem volui custodiri* (*Ep.* XCV, 2; 943).

# LACORDAIRE ET BAUTAIN

## *La charité de Lacordaire, homme d'Église*

Converti en 1822 sous l'influence d'une mystique alsacienne, Mlle Humann, l'ancien élève et disciple de Victor Cousin, Louis Bautain, depuis 1817 professeur à la Faculté des Lettres de Strasbourg et prêtre depuis 1828, combat vigoureusement l'enseignement habituel de la philosophie et de la théologie dans les séminaires, qu'il accuse de rationalisme[1]. Le professeur de philosophie se fait le promoteur d'une réforme de l'enseignement ecclésiastique, qui devrait présenter une synthèse solidement appuyée sur la Révélation. Face au semi-rationalisme d'Hermès, l'abbé Bautain, dont Mgr Le Pappe de Trévern, évêque de Strasbourg, vient de faire le supérieur de son petit séminaire diocésain, affirme la nécessité absolue de la grâce pour la naissance de la foi et l'impuissance foncière de la raison à procurer la certitude en matière de religion. L'évêque de Strasbourg, qui n'avait que trop tendance de son côté à ramener l'acte de foi à l'aboutissement nécessaire d'une démonstration rationnelle[2], condamne bientôt publiquement ce qu'il appelle les erreurs d'un « nouveau Lamennais, inférieur en talents sans doute, mais presque aussi

1. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre ouvrage, actuellement sous presse : *Un essai de philosophie chrétienne au XIX^e siècle. L'abbé Louis Bautain,* Paris, Desclée et C^ie, Bibliothèque de Théologie.

2. Sur les remarques pertinentes de Möhler à ce sujet, cf. notre récent article : *Lettre de Möhler à Bautain sur les rapports de la raison et de la foi. Une consultation théologique de J.-A. Möhler,* dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* t. XLII (juillet 1958), pp. 455-483.

tenace et de principes plus dangereux[3] ». C'est ainsi que Lacordaire prit connaissance de la pensée de Bautain, au cours d'une visite à Mgr de Quélen, archevêque de Paris. Il en écrit aussitôt à sa confidente, Mme Swetchine :

> Dans le cours de l'entretien, Mgr de Quelen m'a remis un *Avertissement* imprimé de M. l'évêque de Strasbourg sur l'enseignement de M. Bautain. C'est une sorte de dénonciation de cet enseignement faite à toute l'Église. J'ai lu cet écrit qui renferme six questions adressées par le prélat à M. Bautain et les réponses de celui-ci; d'où il résulte que selon lui on ne peut avoir aucune certitude naturelle de l'existence de Dieu, de la révélation mosaïque et chrétienne par le raisonnement; mais que la foi seule peut nous rendre certain de ces choses. C'est la destruction de l'ordre rationnel sur lequel s'appuie le christianisme et une nouvelle erreur très grave, par conséquent, sur les rapports de la raison et de la foi, la même où M. de Lamennais a erré d'une autre façon. Nous sommes bien malheureux. Voilà encore un homme d'esprit qui engage une querelle où il succombera nécessairement, si j'entends bien toutefois sa doctrine comme il me semble. Cela m'a donné un grand chagrin et une grande crainte de moi-même : qui peut répondre de soi avec de tels exemples ! Ainsi la destinée de l'Église est à jamais la même : toujours des erreurs, des sectes, des hérésies, des schismes. La volonté de Dieu soit faite[4].

Aussi, dès que Lacordaire apprend que Bautain s'est réconcilié avec son évêque et a signé un formulaire théologique répudiant le fidéisme, il lui écrit aussitôt :

*Paris, le 1er décembre 1835.*

Monsieur l'Abbé,

Je viens de lire les articles signés le 18 novembre dernier par vous et vos amis[5], et quoique n'ayant pas eu jusqu'à présent l'honneur d'être en

3. *Archivio Segreto vaticano. Segreteria di Stato, rubrica* 283, *Vescovi Esteri,* année 1834, n° 66. Rapport au cardinal Bernetti, secrétaire d'État.

4. *Correspondance du R. P. Lacordaire et de Mme Swetchine,* publiée par le comte de Falloux, 4e éd., Paris, Didier, 1865, p. 25. Lacordaire se réfère à l'opuscule de Mgr Le Pappe de Trévern, *Avertissement sur l'enseignement de M. Bautain, prêtre de notre diocèse et professeur de philosophie à l'Académie de Strasbourg,* Paris-Strasbourg, Potey, 15 septembre 1834; in-8° de 53 pp., suivi d'un *Appendix ou recueil de quelques phrases détachées qui se trouvent dans divers opuscules de M. l'abbé Bautain,* 12 pp. Cf. aussi l'exposé fait par le prélat aux élèves de son séminaire pour les mettre en garde contre la pensée de Bautain : *Exposition abrégée des questions de la religion aux élèves du grand séminaire. Ibid.,* 27 décembre 1834.

5. Grâce à l'entremise de Mgr Donnet, évêque-coadjuteur de Mgr de Forbin-Sanson à Nancy.

correspondance avec vous, je ne puis m'empêcher de vous témoigner toute la joie que j'en ai ressentie. Ç'a été pour moi comme une joie personnelle et un événement heureux de ma propre vie. J'ai toujours cru comprendre le fonds de votre pensée, pensée utile et qui fait chaque jour du progrès [6], mais il m'a toujours paru que vous l'exagériez, que vous la compromettiez sans le vouloir par une sorte d'excès qui, étant retranché, n'en laisserait que mieux subsister le fonds, c'est-à-dire la réhabilitation de la tradition en philosophie, dans les sciences, et jusqu'à un certain point dans la théologie elle-même s'il est permis de le dire. Dieu soit loué de ce qu'il éclaircit enfin les nuages qui pesaient encore moins sur vous que sur le cœur de tous les vrais amis de l'Église. Le temps qui rend justice à tout achèvera cette œuvre où la force de votre charité s'est révélée. Vous serez par cet exemple pour les catholiques la consolation vivante d'une perte qu'ils pleurent encore et qu'en particulier j'ai si amèrement sentie [7]. Une fois qu'on s'écarte par le plus petit point de la soumission à l'autorité établie de Dieu, on ne sait jamais où on s'arrêtera, comme par l'autre voie on ne sait jamais toute la lumière dont sera payée notre abnégation de nous-mêmes. Vous savez cela mieux que moi, Monsieur l'Abbé, vous qui l'avez appris à tant d'âmes qui l'ignoraient, et qui avez formé à Jésus-Christ un troupeau de choix dans le sein même de l'infidélité et de l'orgueil de notre siècle [8]. Veuillez agréer cette faible expression de ma reconnaissance et de tous les sentiments d'estime et de dévouement avec lesquels j'ai l'honneur d'être votre très humble et très obéissant serviteur.

*P. S.* — Soyez assez bon, je vous en prie, pour offrir mes compliments à MM. de Bonnechose, Ratisbonne, Gratry et N. Level, que j'ai l'honneur de voir en diverses circonstances [9].

6. C'est ce qui rendait Bautain sympathique à Möhler. Cf., sur ce point, notre étude, *Abbé Bautain und die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen. Zu zwei unveröffentlichen Briefen von Möhler und Herbst an Bautain,* dans *Theologische Quartalschrift,* Tübingen, 1958, pp. 460-471.

7. Le R. P. Carré écrit fort justement à ce propos : « La séparation d'avec Lamennais, la rupture avec tout un passé, coûtèrent beaucoup — plus que certains ne croient — à cette âme loyale, à cet esprit intuitif qui avait cru trouver dans l'idéal de l'*Avenir* le sens de sa vie. » *La rencontre avec JHS,* en introduction à *JHS,* par Lacordaire, Paris, Éditions du Cerf, 1960, p. 19.

8. Bautain avait converti une pléiade de jeunes hommes issus de l'Université et du barreau, venus pour la plupart du judaïsme et du protestantisme. Ratisbonne, Level et Göschler appartenaient à des familles juives riches et considérées. Carl était un universitaire protestant, de Bonnechose avocat à Besançon, Gratry sortait de l'École Normale.

9. Lettre inédite, aux *Archives des Sœurs de Saint-Louis, Cours Bautain,* à Juilly.

## *Une équivoque.*

Malheureusement, la paix retrouvée à Strasbourg n'était que le fruit d'une équivoque, Mgr de Trévern et Bautain étant restés l'un et l'autre sur leurs positions, et interprétant différemment la déclaration théologique sur les termes de laquelle ils s'étaient accordés. C'est alors que Bautain envoie à son évêque une lettre publique, dans laquelle il déclare se soumettre sans comprendre. Lacordaire lui fait part immédiatement de sa joie :

*Metz, 27 novembre 1837.*

Monsieur,

Je viens de recevoir et de lire la lettre imprimée que vous m'avez fait l'honneur de m'adresser [10]. Vous ne sauriez douter de la joie qu'elle m'a causée. J'en ai été ému plus que d'aucune chose depuis longtemps. J'ai trouvé dans cette lettre une explication très claire de votre pensée et en même temps un accent tout à fait chrétien [11]. Il me paraît difficile

10. *Lettre à Mgr Le Pappe de Trévern, évêque de Strasbourg,* Strasbourg-Paris, Lagny, 1837, in-8° de 24 pp.

11. Mme Swetchine en écrivait de son côté à Bautain, le 14 décembre 1837 : « A mon retour de la campagne, j'ai trouvé ici, monsieur, votre noble, pieuse et si complète adhésion aux volontés de Mgr l'évêque de Strasbourg; j'en ai ressenti une joie véritable; j'ai béni Dieu d'avoir inspiré au *Maître* de ne vouloir être plus que disciple, je vous ai remercié du fond de l'âme d'avoir rendu gloire à Dieu en abaissant devant l'autorité toutes vos si réelles grandeurs. Dans la lecture de ce résumé si remarquable par sa clarté et sa précision, je me suis unie, monsieur, à tous vos sentiments, à travers les difficultés mêmes qui arrêtaient mon intelligence très accoutumée à voir dépassée sa portée. (...) Combien ce libre et généreux mouvement de votre foi ne démontre-t-il pas, monsieur, que la durée de ces pénibles mésintelligences n'a dépendu que de l'importance que vous mettiez à défendre la pureté de vos intentions et de vos laborieux efforts pour faire comprendre toute votre pensée ! S'il est quelque point où sa lumière se soit refoulée sur elle-même, que vous dirais-je, monsieur ! mais tout en concevant, tout en sympathisant avec votre désir d'établir votre rectitude, je vous trouverais heureux d'avoir eu quelque chose à sacrifier de votre sens propre, d'avoir subordonné les lumières de votre esprit à la lumière de votre conscience. Des ombres légères qui ne vous auraient pas empêché de passer outre donneraient, ce me semble, à votre soumission, encore plus de mérite, et à votre âme de plus célestes douceurs, et s'il se peut une impression plus vive de foi et d'amour. Il est si bon d'ailleurs que le monde sache que des hommes comme vous se prosternent dès qu'ils fléchissent et que pour être tranquilles il leur faut avoir comblé la mesure de leur dévouement à la cause sainte. Cette paix

que cette malheureuse affaire ne soit à présent bien près de se terminer. Je le désire passionnément pour vous, pour vos amis, pour l'Église à qui vous et eux pouvez rendre de si grands services. Je ne suis pas assez avant dans votre confiance pour me permettre de vous donner un conseil; mais je crois qu'il vous serait profitable, une fois la paix faite, de quitter Strasbourg. Jamais le clergé de ce pays ne vous pardonnera ce qu'il a fait contre vous. D'ailleurs il est important que le reste de l'Église de France vous voie et vous entende. La présence dans les lieux nouveaux dissipe bien des préjugés. Je sais tous les liens qui vous retiennent, votre chaire, le collège que vous avez créé, l'estime de Strasbourg; mais je crois que Dieu a brisé, dans une personne qui vous était précieuse, le lien principal qui pouvait vous retenir [12].

Votre collège peut être laissé dans la main de quelques-uns de vos amis, ce qui aurait encore l'avantage de rompre une réunion trop compacte et trop étroite aux yeux de bien des gens, pour n'être pas suspecte [13]. J'ai passé aussi par des chemins bien difficiles, et j'ai éprouvé combien on peut obtenir par quelques sacrifices. Tant que vous serez à Strasbourg avec tous les vôtres, outre les difficultés locales vous aurez toujours l'air d'une école qui a des secrets en réserve et qui ne veut pas se dissoudre, parce qu'elle attend des occasions favorables.

Pardonnez-moi ces courtes observations, où nous ne verrez, je l'espère, qu'un témoignage de l'intérêt que je prends à votre situation, et du désir que j'ai de vous voir heureux.

Veuillez me rappeler au souvenir de M. Ratisbonne et de M. de Bonnechose, et agréer l'expression des sentiments très distingués avec lesquels j'ai l'honneur d'être, Monsieur, votre très humble et obéissant serviteur [14].

dont vous vous rendez la plénitude n'a jamais été profondément troublée en moi; certaine de la droiture de votre volonté, de votre inébranlable fidélité, j'ai toujours compté sur le temps pour les mettre au grand jour; mais qu'il y a loin entre ne pas craindre et se reposer dans une sécurité parfaite, qu'il y a loin de la joie de l'espérance à celle qui renouvelle et assure à jamais la plus respectueuse confiance ! Agréez-la, monsieur, comme un faible tribut, veuillez voir désormais en moi une personne qui tient à vous par une gratitude toute personnelle et ne point oublier en même temps qu'on doit quelque chose à ceux qu'on a pénétrés de joie... » Lettre inédite, *Archives des Sœurs de Saint-Louis, Cours Bautain,* à Juilly, Seine-et-Marne.

12. Mlle Humann venait de mourir à Strasbourg en 1836. Cf., sur cette figure attachante, Madeleine-Louise DE SION, *Une militante laïque, Louise Humann (1766-1836),* Paris, Alsatia, 1957.

13. Le groupe de jeunes convertis s'était groupé autour de Bautain dans la *Société Saint-Louis,* à laquelle s'adjoint bientôt la baronne de Vaux et un groupe de religieuses, du même nom. Cf. notre étude, *Louis Bautain apologist and apostle,* dans *Studies,* Dublin, 1959, pp. 443-451.

14. Lettre inédite, *Archives des Sœurs de Saint-Louis,* à Juilly, Seine-et-Marne.

## *Une condamnation romaine.*

La lettre de Bautain suscite partout de larges approbations[15], mais ne réussit pas à désarmer l'hostilité de Mgr l'évêque de Strasbourg, qui menace son ancien supérieur de petit séminaire de suspense *a sacris*. Comme l'écrit Lacordaire à Mme Swetchine, le 18 décembre 1837, « l'affaire n'est pas plus avancée; M. de Trévern veut à toute force qu'il soit hérétique malgré lui. Ce pauvre vieillard finira tristement une carrière d'homme d'esprit[16] ».

Apprenant bientôt que Mgr de Trévern a déféré l'œuvre de Bautain à Rome pour une mise à l'*Index*, Lacordaire lui écrit le 1er février 1838. Il lui fait part de sa crainte d'une condamnation romaine « à jamais acquise à l'histoire, au lieu que la condamnation d'un évêque n'a ni le même avenir, ni la même solidité. » Et, en lui communiquant deux pièces pour le prévenir de ce « danger imminent », il le supplie de « prévenir l'orage par une soumission pleine et entière[17] ».

*Metz, le 1er février 1838.*

Monsieur l'Abbé,

Je n'ai que le temps de vous envoyer les deux pièces suivantes qui vous apprendront le danger imminent que vous courez. Je vous prie de me les renvoyer sur-le-champ, sans en prendre copie, et de ne les communiquer qu'à vos amis les plus intimes. Vous verrez par leur contenu que je ne devrais pas même me dessaisir de l'une d'elles. Mais votre intérêt et celui de la religion l'emportent.

Ce devoir rempli envers vous, j'ose vous conjurer de prévenir l'orage par une soumission pleine et entière. Rome évidemment parlera, et bientôt, si vous ne le faites. J'ai l'expérience de ces sortes d'affaires. J'en ai vu une où j'ai fait tout mon possible pour empêcher un homme illustre de périr, et certes cela n'a dépendu que de lui. Mon dessein, en vous engageant d'aller à Rome, était de prévenir la catastrophe qui approche. Aujourd'hui ce voyage ne servirait à rien. Vous n'avez d'autre réponse que celle que je disais tout à l'heure. Quelle raison, dans la générosité de la foi qui vous anime, de ne pas faire une soumission que Rome va vous demander dans des termes plus explicites que votre évêque! Il vaut mieux

15. Cf. *ibid.*, des lettres de Mgr Donnet, Mgr Dufêtre, Mgr Giraud, Silvio Pellico.

16. *Correspondance Lacordaire-Mme Swetchine, op. cit.*, p. 155.

17. Lettre inédite, *Archives du Collège de Juilly* (Seine-et-Marne), *dossier Trévern, affaire doctrinale entre l'abbé Bautain et l'évêque de Strasbourg*, p. 758.

pour vous, pour Rome, pour l'opinion publique, que vous n'attendiez pas une condamnation. Une condamnation de Rome est à jamais acquise à l'histoire; l'infaillibilité en assure la destinée éternelle. Au lieu que la condamnation d'un évêque n'a ni le même avenir ni la même solidité. Mais que vous dirai-je que votre raison supérieure et chrétienne ne vous dira mieux que moi ? Je vous supplie donc de l'écouter en silence et de sang-froid. Considérez le malheur de prêter lieu à des opinions injurieuses contre Rome, et certainement beaucoup d'esprits repousseront Rome davantage, par cela seul qu'après avoir condamné un homme comme l'abbé de Lamennais, elle en condamnerait encore un autre comme vous.

Je ne puis vous dire que ces courtes paroles, et vous assurer que nul plus que moi au monde ne fait des vœux ardents pour vous. Je regarderai comme un malheur personnel tout ce qui vous arrivera, mais il y a un terme où l'homme ne peut plus rien, et où les vœux ne sont plus que des regrets.

Je suis tout à vous de cœur en Jésus-Christ.

Dès le 4 février 1838, Bautain écrit à Lacordaire sa reconnaissance, et témoigne de sa fidélité à l'Église.

## *Épargner tout scandale.*

Monsieur l'Abbé [18],

Je vous remercie du fond du cœur des communications importantes que vous m'avez faites. Vous m'avez donné par là une preuve d'affection chrétienne que je n'oublierai jamais. J'ai été très affligé par la lecture de votre lettre, mais non découragé, et, grâce à Dieu, je n'ai eu ni doute ni perplexité. Mon sacrifice a été fait à l'instant même; et, à l'instant aussi, j'en ai ressenti la douceur au milieu du déchirement de mon âme. Je l'ai toujours dit et je le répète : je me soumettrai complètement, aussitôt que Rome parlera; mais ma conscience, inquiétée par la doctrine de Mgr de Strasbourg sur la raison, par la crainte du *semi-pélagianisme*, du *rationalisme* et de l'*hermésianisme* qui m'en ont paru les conséquences, a besoin que *Rome* parle pour être rassurée; et en outre mon cœur froissé ne peut se rouvrir et s'épancher d'abord qu'auprès du Père Commun des fidèles et dans le sein de l'Église Mère.

Je vous prie donc, Monsieur l'Abbé, de continuer votre ministère de charité en faisant connaître au Saint-Père la disposition filiale où je suis de me soumettre pleinement à toute décision rendue sur mes écrits par l'autorité apostolique du successeur de saint Pierre. Je ne vois aucun moyen de prévenir la censure, qui, dit-on, se prépare, ignorant sur quelles propositions elle doit porter. Je ne puis que protester d'avance de

18. L'abbé Henri Lacordaire deviendra le P. Henri-Dominique Lacordaire, par sa profession dominicaine, le 12 avril 1840.

ma ferme résolution d'épargner à l'Église tout scandale et d'adhérer à tout ce que prononcera le Saint-Siège

Tels sont les sentiments qui m'animent et dont ma conduite rendra témoignage, avec l'assistance de Celui sans lequel nous ne pouvons rien. Pour dernier gage de ma bonne volonté, j'arrête à l'instant même l'impression commencée d'un ouvrage de philosophie auquel je travaille depuis dix-huit ans, et que j'ai toujours regardé comme l'œuvre capitale de ma vie.

Veuillez faire de cette lettre tel usage que vous jugerez le plus utile et agréer [19]...

Au reçu de cette lettre, Lacordaire quitte Metz où il prêche, pour convaincre à Strasbourg l'abbé Bautain de partir s'expliquer à Rome. Et, dès le 13 février 1838, il écrit à Mme Swetchine :

Aussitôt que j'eus reçu votre lettre du 30, chère amie, j'écrivis à M. l'abbé Bautain, et le 4 février, dimanche soir, je partis à Strasbourg où je suis resté deux jours. J'ai vu M. Bautain. Je l'ai trouvé constant sur l'impossibilité de terminer l'affaire à Strasbourg, vu qu'il ne peut logiquement et théologiquement faire un acte de foi sur les propositions d'un seul évêque. Il s'est déterminé à partir immédiatement pour Rome, et, en preuve de sa sincérité, il a suspendu l'impression d'un ouvrage considérable de philosophie qui était déjà commencée, et il l'emporte à Rome pour le soumettre à la révision. Cette circonstance, ce me semble, donne à son voyage une tournure nouvelle; il fait précisément ce que l'abbé de ... regarde dans sa lettre comme le droit de tout catholique. Je suis convaincu qu'il acceptera tout ce que Rome fera et voudra. Me mettant à sa place, je n'aurais pas hésité non plus à partir pour Rome, ce qui est toujours d'ailleurs d'un bon exemple...

Adieu, chère amie, priez Dieu pour moi et pour le voyageur de Rome. C'est un peu notre œuvre maintenant [20].

Bien plus, Lacordaire recommande Bautain à ses amis romains, le R. P. Roothan, supérieur général des jésuites [21], et la princesse

19. Lettre inédite, *Archives des Dames de Saint-Louis, Cours Bautain,* à Juilly. L'ouvrage auquel Bautain fait allusion fut publié dès son retour de Rome, sous le titre de *Philosophie. Psychologie expérimentale,* Strasbourg-Paris, Lagny, 1839, 2 volumes de XCIX-388 et 500 pp. L'œuvre la plus connue de Bautain, *La philosophie du Christianisme,* ne fait que reproduire la correspondance échangée entre le philosophe et ses disciples en marche vers la foi.

20. *Correspondance Lacordaire-Mme Swetchine, op. cit.,* pp. 160-161.

21. Cf. *ibid.,* pp. 162-163 : « J'ai reçu une lettre excellente du P. Roothan, général des jésuites, auquel j'avais recommandé M. Bautain. Il se montre très satisfait de lui et croit que tout ira bien » (Metz, 22 mars 1838). Le

Borghèse, fort influente dans les milieux de la Curie. Voici en quels termes Lacordaire écrit à la princesse :

> Professeur de philosophie à Strasbourg depuis dix-huit ans, M. Bautain se convertit, il y a dix ans, au christianisme. Son retour entraîna la conversion de plusieurs jeunes gens fort distingués, et l'on attendait beaucoup de lui lorsque des discussions, moitié philosophiques, moitié théologiques, avec M. de Trévern, évêque de Strasbourg, ont tout à coup entravé sa carrière et rempli son cœur d'amertume. Depuis trois ou quatre ans, cette affaire malheureuse traîne sans issue, au grand malheur de la religion dans notre cher pays. Enfin M. l'abbé Bautain a pris le parti de se rendre à Rome, où il porte un ouvrage de philosophie non imprimé qui lui a coûté près de vingt ans de travaux. Il veut le soumettre à la révision du Saint-Siège et profiter de cette occasion pour terminer cette malheureuse affaire de Strasbourg, résolu qu'il est du fond du cœur à accepter toutes les décisions de Rome. J'ose, Princesse, le recommander à votre bienveillance dont il est digne à tous égards. En l'aidant de vos conseils et de votre appui, vous ne rendrez pas seulement service à un homme de bien et de talent, vous contribuerez à lever de dessus l'Église de France un poids douloureux [22]...

## *Celui qui fait bon marché de la pensée d'un homme.*

L'humilité et la sincérité de Bautain devaient lui gagner à Rome bien des sympathies, cependant que ses entretiens confiants avec le

P. Roothan écrivait de son côté le 17 mars 1838 à un ami de Munich, l'abbé Windischmann, au sujet du séjour de Bautain à Rome : *Egli si trova a Roma col Rev. Bonnechose, e si mostra pieno di buone intenzioni e disposto ad ogni cenno della Santa Sede. Su quest'affare, io non ho avuto alcun incarico; ma se mi chiedesse un parere, direi che il Bautain s'è impancato a maestro prima d'essersi bene istruito, difettando cioè di una accurata e profonda conscenza delle cose di cui tratta. Ma pax hominibus bonae voluntatis. Ho sempre creduto che l'origine di molti errori sono quei sistemi che nell'inquisizione della verità tendono a separare ciò che non dev' essere separato, e che io chiamerei* esclusivi; *gli uni attribuendo tutto all'intelletto e nulla alla volontà, gli altri tutto alla volontà e nulla all'intelletto, quelli seguendo la sola ragione, questi la sola rivelazione : laddove a me pare che tali separazioni ed esclusioni sono contro la natura, contro la verità e contro l'ordine fissato dal supremo regolatore.* Cité par XXX, *Gli Hermesiani e l'abbate Bautain a Roma,* dans la *Civiltà Cattolica,* année 80, 1929, vol. III, p. 318.

22. *Bibliothèque Nationale, département des manuscrits, nouvelles acquisitions françaises,* nº 10.837, *lettres autographes du R. P. H.-D. Lacordaire à la princesse Borghèse, 1837-1841,* fº 17.

P. Perrone, professeur au Collège romain, en lui découvrant la doctrine de saint Thomas, lui faisaient mieux comprendre comment la pensée traditionnelle de l'Église sauvegarde le caractère surnaturel de l'acte de foi sans déprécier pour autant son caractère raisonnable[23]. Bautain revint de Rome pacifié et éclairé, cependant que Lacordaire poursuivait son œuvre de charité, en intervenant auprès de Mgr Affre, coadjuteur nommé de Mgr de Trévern, en faveur du philosophe de Strasbourg. Le 9 janvier 1840, Lacordaire confie à sa correspondante habituelle, Mme Swetchine :

> Je ne sais ce que M. Affre sera un jour pour moi, mais il m'a écrit une très bonne et très épiscopale lettre au sujet de M. Bautain. J'en ai prévenu celui-ci et j'espère que cette triste querelle se terminera à l'honneur de la religion. Vous savez, chère amie, que je n'adopte point la méthode de M. Bautain, et je le lui ai écrit à lui-même tout dernièrement dans une longue lettre à laquelle il n'a point encore répondu[24]. Mais je crois et à sa bonne foi et à la rectitude de ses idées prises en dehors du cadre systématique où il les a enchaînées. Le vieil évêque de Strasbourg est évidemment un outré gallican beaucoup moins effrayé de ce qu'il y a de faux chez M. Bautain que de ce qu'il y a de vrai. Au-dessous de lui des passions jalouses se sont accrochées les unes aux autres pour atteindre un homme supérieur à elles. Voilà ce qui me touche dans cette situation. (...) Personne plus que moi n'estime à son prix la pureté de la doctrine, et j'ose dire que chaque jour j'en deviens plus jaloux pour moi-même; mais la charité dans l'appréciation des doctrines est le contrepoids absolument nécessaire de l'inflexibilité théologique. Le mouvement du vrai chrétien est de chercher la vérité et non l'erreur dans une doctrine et de faire tous ses efforts pour l'y trouver, tous ses efforts jusqu'au sang, comme on cueille une rose à travers les épines. Celui qui fait bon marché de la pensée d'un homme, d'un homme sincère, d'un homme qui a fait à Dieu des sacrifices visibles, celui-là est un pharisien, la seule race d'hommes qui ait été maudite par Jésus-Christ. Celui qui dit d'un homme travaillant, à ce qu'il croit, pour la gloire de Dieu : « Qu'importe un homme? Est-ce que Dieu a besoin des gens d'esprit ? », celui-là est un pharisien; « il enlève la clé de la science », dit Jésus-Christ; « il n'entre pas et empêche les autres d'entrer ». Y a-t-il un Père de l'Église qui n'ait des opinions et même des erreurs ? Jetterons-nous leurs écrits par la fenêtre pour que l'océan de la vérité soit plus pur ? Oh! que l'homme qui combat pour Dieu est un être sacré, et que, jusqu'au jour d'une condamnation manifeste, il faut porter sa pensée dans des entrailles amies! Les deux grandes plaies du monde sont le rationalisme intellectuel et le rationalisme social,

23. Cf. la censure des ouvrages de Bautain par le P. Perrone et la correspondance inédite Bautain-Perrone, dont nous donnons de larges extraits dans notre ouvrage cité plus haut, note 1.

24. Nous n'avons pu retrouver le texte de cette lettre de Lacordaire.

le premier favorisé par le cartésianisme, le second par le gallicanisme. M. Bautain combat ces deux monstres avec des armes dont je ne me sers pas peut-être, de toutes du moins, mais enfin il les combat; il est dans la pente de tous les grands esprits catholiques de ce siècle miraculeux où nous vivons, et cela suffit jusqu'à nouvel ordre [25].

Le 18 février 1840, Lacordaire ajoute, dans une nouvelle lettre à sa correspondante :

Je veux seulement vous faire part du résultat de ma conduite envers M. Bautain. M. Bautain, que je vis pour la première fois en 1833 ou 1834, ne m'attira point d'abord à lui. Je le revis à Paris en 1835, et en Lorraine la même année. Les atomes crochus ne se rencontrèrent pas davantage. La sympathie intellectuelle, quoique plus forte, était loin cependant d'être complète, étant persuadé que M. Bautain, tout en attaquant le rationalisme cartésien, dans son application à la théologie, avait outrepassé le point juste de la vraie méthode catholique et tenu trop peu compte du caractère démonstratif qui est dans l'Église, une, sainte, catholique et apostolique. Selon moi, ou plutôt selon la Tradition, l'Église mène à Jésus-Christ dont elle est l'épouse, et Jésus-Christ mène à Dieu qui est son père. Dans la méthode de M. Bautain, Jésus-Christ ou l'Évangile mène tout ensemble à Dieu qui est son père et à l'Église qui est son épouse. C'est presque la situation protestante, sauf qu'on aboutit à l'Église. Malgré tout cela, j'estimais en M. Bautain l'homme sincère, honnête, dévoué, poursuivi par l'envie et ayant mis au service de la cause catholique sa science, son talent, et sa position.

En 1838, étant à Metz, je fus averti qu'on cherchait à le perdre à Rome, ce dernier refuge de ceux qui errent contre la dureté de ceux qui n'errent pas. De mon propre mouvement, par un temps glacial, entre deux conférences, je passai les Vosges, je le vis et le déterminai à aller à Rome. Il partit, fut bien accueilli, revint enchanté de Rome, ayant assuré sa position de ce côté-là et pris un point d'appui du côté de l'évêque futur de Strasbourg, qui ne pourrait plus voir en lui un condamné absolu, mais une question pendante.

En effet M. Affre fut nommé par les journaux coadjuteur de Strasbourg. Je lui écrivis aussitôt et avertis M. Bautain de ne pas douter du caractère conciliateur de M. Affre. C'était le 20 novembre. Un mois après, je lui communiquai la réponse favorable de M. Affre [26]...

25. *Correspondance Lacordaire-Mme Swetchine, op. cit.*, pp. 214-215.

26. On nous permettra de renvoyer sur ce point à notre ouvrage *Correspondance inédite entre Mgr Antonio Garibaldi, internonce à Paris, et Mgr Césaire Mathieu, archevêque de Besançon. — Contribution à l'histoire de l'administration ecclésiastique sous la Monarchie de Juillet*, Paris, de Boccard, Rome, éditions de l'Université pontificale grégorienne, 1961, pp. 255 et 291.

Voilà donc, chère amie, le résultat de ma conduite. J'ai fait de M. Bautain un ami de Rome et un ami à moi; j'ai contribué à sa réconciliation avec son futur évêque, prévenu par là bien des scandales, ouvert la voie à beaucoup de bien, et il ne m'a fallu pour cela d'autre génie qu'un peu de charité. Je veux mourir, chère amie, avec la gloire intérieure de n'avoir jamais mis un grain de sable sur la route d'aucun homme dévoué à l'Eglise [27].

## *Réconciliation.*

Mgr Affre promu archevêque de Paris au lendemain de la mort de Mgr de Quélen, c'est Mgr Raess qui devait être nommé coadjuteur de Strasbourg et réconcilier l'abbé Bautain avec son évêque, Mgr de Trévern, qui lèverait enfin les mesures ecclésiastiques portées contre lui. Une fois de plus, c'est une explosion de joie de la part de Lacordaire, toutefois peiné de l'attachement de son correspondant à l'Université de France :

*Sainte-Sabine, 14 octobre 1840.*

Mon très cher Abbé,

Vous ne pouviez m'annoncer une nouvelle qui me causât plus de joie que celle de votre réconciliation pleine et entière avec Mgr de Strasbourg par l'intermédiaire du nouveau coadjuteur. J'ai toujours regardé cette querelle comme un malheur pour l'Église de France; nous ne sommes pas dans un temps où l'on puisse à plaisir diviser ses forces et en neutraliser une partie. Mais ce qui a mis le comble à ma satisfaction intérieure, ç'a été d'apprendre en même temps que vous vous proposiez de quitter Strasbourg, et que déjà vous aviez traité pour l'acquisition du collège de Juilly [28].

Je suis convaincu que le séjour de Strasbourg eût été sans cesse pour vous une occasion de malaise, et que d'ailleurs toute action un peu générale ne peut désormais partir que de Paris. On ne peut aller seul au rebours des choses; il faut se soumettre aux nécessités du temps où l'on vit. Vous trouverez à Paris une jeunesse immense sans cesse renouvelée et vous favoriserez indubitablement par vos leçons et vos

27. *Correspondance Lacordaire-Mme Swetchine, op. cit.*, pp. 225-227.

28. Nous donnons dans notre ouvrage cité, *supra*, note 1, le texte des diverses propositions théologiques successivement signées par Bautain. Ce dernier, comme le souligne Lacordaire, venait de racheter le collège de Juilly aux abbés de Salinis et d'Escorbiac. Il en serait vingt ans le supérieur, et le transmettrait ensuite à la société de l'Oratoire de France, reconstitué sous la direction des RR. PP. Pététot et Gratry.

écrits et même par votre simple présence le mouvement catholique dont l'aurore apparaît de tous côtés [29].

Je sais qu'il a été question de vous pour une chaire de la Faculté de Théologie, et quels obstacles ont arrêté la volonté du ministre [30]. A vous dire vrai, je n'ai aucune confiance dans l'avenir des Facultés de Théologie, je les crois tout simplement un moyen employé par le gouvernement pour attirer à lui un peu plus tôt ou un peu plus tard la direction des études ecclésiastiques en France. Aussi, pour ma part, je suis résolu à ne jamais donner les mains à un semblable piège. L'intervention des gouvernements terrestres dans l'enseignement ecclésiastique est une des pires choses qui puisse se réaliser; si l'Université allait jamais jusque-là, je la regarderais de plus en plus comme un des instruments préparatoires de l'anté-Christ et lui vouerais une haine, non pas plus grande qu'elle n'est aujourd'hui, mais plus triste et plus désespérée. J'ai toujours déploré de vous voir attaché à ce misérable corps; car le mal ne doit pas servir de piédestal au bien. Et c'est pourquoi je désire passionnément de vous voir à Paris une position tout à fait libre. Elle vous recommanderait chaque jour davantage aux catholiques, tandis que votre popularité chrétienne souffrira sans cesse de vos liens avec un corps devenu l'horreur et l'effroi de tous les gens de bien. Vous ne serez ce que vous devez être que quand vous serez l'abbé Bautain tout court [31].

Je félicite MM. de Bonnechose et Ratisbonne de leur entrée dans le diocèse de Paris. Les deux œuvres qu'on leur confie sont comme les deux bras droits de la Providence en notre pays. Faites-leur nos compliments, ainsi qu'à tous nos amis.

J'espère vous revoir quelque jour; quant à présent, je suis obligé de vous laisser la place libre. Faites, parlez, enseignez, et priez quelquefois pour les Français de Sainte-Sabine. Ils sont sans jalousie et avec la plus haute et la plus cordiale estime tout à vous en Notre-Seigneur.

Fr. Henri-Dominique Lacordaire, *des Fr. Prêch.* [32].

29. Bautain s'efforça en vain de créer à Juilly une *École des Hautes Études Ecclésiastiques*. Les approbations de l'épiscopat affluèrent, mais l'absence de tout concours effectif fit échouer le projet. Cf. dossier de lettres épiscopales aux *Archives du Collège de Juilly, fonds Bautain*.

30. L'opposition de Mgr Affre au projet de V. Cousin fut insurmontable. Cf. le témoignage de Montalembert dans son *Journal*, cité par A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, Paris, Bloud et Gay, 1942, pp. 470, 577, 581.

31. Sur le conflit entre les catholiques et l'Université, cf. Louis Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, nouvelle éd., Grenoble-Paris, 1946.

32. Lettre inédite, *Archives des Sœurs de Saint-Louis, Cours Bautain*, à Juilly.

★

Ici s'arrête la correspondance de Lacordaire avec Bautain. Supérieur du Collège de Juilly et vicaire général de Paris, ce dernier devait exercer une grande influence et un profond rayonnement par ses cours de théologie morale en Sorbonne et plus encore par ses innombrables retraites et prédications à Paris et à travers la France entière[33]. Pour lui aussi se vérifiait la parole de Lacordaire à son ami Montalembert le 24 décembre 1834 : « La lumière vient à qui se soumet comme à un homme qui ouvre les yeux[34]. »

Fidèle à l'Église et prêchant d'exemple — au prix de quels douloureux déchirements[35] ! —, Lacordaire avait de façon décisive orienté vers Rome, à un moment difficile, Bautain pour lequel il n'avait, comme il le dit lui-même, aucune sympathie, appliquant ainsi ce qu'il écrivait dès son séminaire : « Je suis déterminé à n'entrer dans aucune coterie, quelque illustre qu'elle puisse être; je ne veux appartenir qu'à l'Église[36]. »

En cette année du centenaire, cet épisode peu connu de la vie de Lacordaire homme d'Église méritait, nous semble-t-il, d'être rappelé.

Rome, Épiphanie 1961.

Paul Poupard.

33. Cf. ouvrages et manuscrits, *ibid.*, et *Archives du Collège de l'Oratoire*, Juilly.

34. *Le R.P. H.-D. Lacordaire, sa vie intime et religieuse*, par B. Chocarne, Paris, Poussielgue, 1886, t. I, p. 192.

35. Cf. les textes de Lacordaire cités par le R. P. Carré, *op. cit.*, pp. 20-31, sous le titre : « Il fallait que je fusse brisé. »

36. Lettre du 7 juin 1825 à Lorain, citée par le R. P. Carré, *op. cit.*, p. 24.

# ACTION CATHOLIQUE AUJOURD'HUI ?

## *Regards sur la J. O. C.*

A l'occasion du Congrès national des aumôniers jocistes, la revue *Signes du Temps* (n° 10) a publié un article dont les analyses nous ont paru mériter l'attention de nos lecteurs, et rejoindre les préoccupations du dernier numéro de la revue : *Action catholique aujourd'hui ?*

En voici quelques extraits où l'on peut retrouver, à travers les inquiétudes des aumôniers jocistes, le double souci d'un renouvellement, par rapport au monde dont il convient d'être compris, et par rapport aux structures ecclésiastiques débordées par l'évolution sociologique contemporaine.

Les 4, 5 et 6 septembre 1961 se tint à Issy-les-Moulineaux le congrès des aumôniers jocistes français. Les organisateurs de cette manifestation comptaient sur 1.200 participants. Il y en eut, en réalité, 1.700, 1.500 prêtres avaient répondu par écrit aux questions préparatoires du congrès. L'âge moyen des congressistes était de trente-cinq ans.

C'est dire l'importance de ce congrès. Il manifeste d'une part l'intérêt que le clergé français porte aux questions ouvrières et, d'autre part, il témoigne de l'influence que la J.O.C. exerce malgré ses variations d'effectifs, sur les préoccupations ecclésiastiques.

### *Autre époque, maturation d'un mouvement.*

Il y a seulement une quinzaine d'années, les jocistes vivaient dans un monde statique, ou, du moins, d'une consistance telle, d'une stabilité apparemment si forte que la condition ouvrière leur paraissait une donnée pratiquement immuable. Il s'agissait à cette époque d'exercer l'apostolat sur un milieu dépourvu de mystère puisque rien ne semblait devoir le modifier, du moins dans un avenir proche. Les jocistes, qui « se proposaient de rendre chrétiens leurs frères », prétendaient lutter également au nom de la dignité de l'homme et des enfants de Dieu, contre toutes les

forces séculaires qui dégradaient les travailleurs et menaçaient d'opérer leurs ravages de longues décades encore.

Ces préoccupations ne sont pas abolies, et c'est tant mieux. Mais elles s'insèrent désormais dans un ensemble beaucoup plus vaste, mouvant, plein d'ombres et de richesses, gros de menaces et de promesses heureuses encore que mal discernées. Les jocistes s'affrontent à une société en pleine évolution du fait des progrès scientifico-technique et du fait de la décolonisation. Ils sont conscients des transformations des données socio-politiques et c'est, de leur part, un signe d'encourageante vitalité.

## *L'apostolat jociste et les pays sous-développés.*

Rien d'étonnant dans ces conditions si l'élan apostolique des jocistes, tout en restant fondamentalement identique dans son inspiration, se tourne vers des secteurs qui jusqu'à ces toutes dernières années leur demeuraient étrangers. Par souci politique ou, si l'on préfère, en songeant à l'avenir du monde aussi bien que par attachement évangélique à tous ceux qui souffrent de la faim et du sous-développement, les jocistes consacrent une part notable de leurs efforts aux anciens pays coloniaux.

Diverses communications, au cours de ce congrès, la publication d'ouvrages tel celui de Joseph Bécaud [1] traduisent l'extension du rôle apostolique de la J.O.C. vers les activités missionnaires hors du monde occidental.

## *Problèmes perçus et non résolus. Évolution profane.*

La maturation de la J.O.C., toutefois, ne s'accomplit pas sans difficultés. Les unes datent de loin, d'autres moins caractérisées peut-être, tiennent à des facteurs plus récents.

On a répété au cours de ce congrès qu'en dépit de tous les efforts, le monde ouvrier se trouvait toujours aussi éloigné de l'Église. A certains égards, il semblerait même que la distance s'en accroisse. Le progrès de la civilisation technicienne, les débuts caractérisés d'une civilisation de la consommation, la mobilité des populations, le nomadisme des jeunes rendent de plus en plus malaisés non seulement le contact entre les institutions ecclésiastiques telles que la paroisse et la population ouvrière, mais aussi l'affinité et les préoccupations, celles de ces hommes et celles de ces chrétiens. Certes, d'après nombre d'aumôniers jocistes, l'hostilité ouvrière à l'égard de l'Église s'atténuerait, mais tous sont unanimes à considérer que le monde ouvrier est de plus en plus tranquillement et de plus en plus profondément étranger à l'Église.

Les aumôniers jocistes n'en concluent pas à l'échec de leur mouvement, mais ils y trouvent le prétexte d'une intensification missionnaire de leurs efforts. Pourtant, ils ne se font pas d'illusion, ils savent que cet objectif entraînera nécessairement des transformations profondes aussi bien dans le style de leur vie sacerdotale que dans l'orientation et la pratique des communautés paroissiales.

1. *Artisans de la paix parmi les peuples,* Éd. ouvrières, Paris, 1961.

## *Structures ecclésiastiques :*

De nombreux prêtres sentent combien le personnage clérical qu'ils se doivent d'incarner par obéissance, par conformité aux mœurs générales du monde ecclésiastique les éloignent du monde ouvrier. Leur soutane et tout l'ensemble de ces mille riens qui forment un genre de vie ne les établissent pas dans l'aspect des témoins d'un Dieu qui aime les hommes et se mêle à leur histoire, mais symbolisent leur appartenance à un univers dont le monde ouvrier se sent totalement étranger. Ce malaise ou son antidote — ses remèdes — bon nombre de prêtres ont montré qu'ils les discernaient [2]. Si beaucoup s'arrangent vaille que vaille des réalités structurelles ecclésiastiques existantes, s'ils se tiennent à la pastorale classique en se contentant d'y ajouter comme ils le peuvent, à la faveur des événements et au prix de mille difficultés, l'Action catholique, une très importante minorité d'entre eux cherche à opérer la synthèse entre les besoins des chrétientés existantes et les impératifs de l'action missionnaire. Ils savent que beaucoup de choses sont à transformer dans leur genre de vie et que sans cesser d'être en quoi que ce soit les prêtres du Dieu vivant, ils se doivent d'être d'une manière de plus en plus visible et palpable des hommes parmi d'autres.

Au surplus, et sans doute est-ce là l'un des apports les plus riches de leurs réflexions, ils se rendent compte que leurs efforts si libres et généreux qu'ils soient, n'atteindront leur objectif qu'au prix d'une évolution des communautés chrétiennes existantes. Il est nécessaire que l'Église produise des missionnaires pour le monde du travail, mais ceux-ci ne donneront rien ou peu de chose s'ils ne sont pas appuyés sur une transformation profonde des paroisses qui, au lieu d'être de simples rassemblements de pratiquants ou des îlots d'accueil gentiment fraternels pour de nouveaux venus, deviendront des foyers tournés à la fois vers Dieu qu'il convient de louer et vers les hommes dont il convient d'être compris.

## *Inquiétude de bon augure.*

Ce congrès a témoigné avec une discrète fermeté que le clergé français prenait une conscience de plus en plus vive d'un problème immense. Il n'est pas d'exemple qu'à une telle inquiétude, un jour ou l'autre, les événements provoqués ou exploités par quelques hommes d'élite n'apportent les réponses convenables.

BERNARD GARDEY.

2. Voir à cet égard : J.-M. MOSSAND et G. QUINET, *Profils de prêtres d'aujourd'hui*, Les Éditions ouvrières, Paris, 1961.

# LES LIVRES

## THÉOLOGIE — SPIRITUALITÉ

Saint THOMAS D'AQUIN : *Somme Théologique : le monde des ressuscités.* Suppl. questions 87-99. Traduction française par Réginald Omez, o.p. Éd. du Cerf et Desclée et Cie, Paris, 1961; 517 pp.

Ce volume contient les dernières questions de la *Somme* ou plus exactement de la compilation formée d'extraits d'œuvres antérieures, par quoi s'achève le grand ouvrage et qui est attribuée à Réginald de Piperno. Ces questions concernent les fins dernières. La traduction est claire, parfois légèrement paraphrasée, ce qui n'est pas inutile pour faciliter la compréhension du texte. On a réduit le plus possible les notes explicatives, de peur, nous dit-on, d'alourdir le volume. Cette raison ne nous convainc qu'à moitié. Sans doute, l'auteur y condense ce qui est strictement nécessaire pour éclairer la lettre de saint Thomas. Mais on aimerait encore trouver quelques aperçus sur la manière dont un moderne peut aujourd'hui, dans la ligne thomiste, repenser les grands problèmes de l'au-delà. Quoi qu'il en soit, nous avons là le texte de saint Thomas bien présenté et c'est l'essentiel.

R.-L. O.

R. P. THOMAS, o.c.s.o. : *Mariale, III et IV : Amédée de Lausanne, Guerric d'Igny.* Coll. « Pain de Cîteaux », 7 et 8. Abbaye de Chambarand (Isère), 1961; 135 et 133 pp.

Voici dans ce *Mariale* d'autres chantres de Marie : Amédée de Lausanne et Guerric d'Igny. Le premier se penche avec délicatesse sur le cœur de Marie et admire les sentiments qu'il y découvre. Le second, captivé par la beauté et la douceur de la Mère du Christ, qui est aussi notre Mère, se confie à elle avant de se blottir contre elle au paradis. On retrouve dans ces pages ce charme si propre aux premiers Cisterciens comme aussi cette invitation à aimer la Vierge comme ils l'aimèrent.

P. F.

THOMAS A KEMPIS : *L'Imitation de Jésus-Christ.* Traduction nouvelle et littérale par l'abbé H. Brossard. Club du livre chrétien, Paris, 1961; 412 pp.; 22,50 NF.

Il y a quelques années, un savant belge, M. Delaissé, a démontré que la Bibliothèque Royale de Bruxelles conservait le manuscrit autographe de l'*Imitation,* et que l'auteur en était incontestablement Thomas a Kempis. Cet événement, mettant le point final à une longue discussion, justifiait une nouvelle traduction d'un livre que chaque génération a l'impression de découvrir à nouveau. La version de M. l'abbé Brossard, faite sur le manuscrit autographe, se recommande par sa fidélité et son caractère concret : il suffit de la comparer à des traductions plus anciennes pour constater quelle vie et quelle vigueur elle restitue au célèbre dialogue entre le Christ et le disciple. Elle se recommande aussi par son excellente présentation, qui incite à lire lentement et à réfléchir souvent : comme l'Évangile, l'*Imitation* est un de ces livres que l'on aime à posséder dans une belle édition, plutôt qu'un de ces livres de poche qui d'avance enlèvent tout attrait à la lecture.

En lisant, ou en relisant, l'*Imitation,* le lecteur moderne pensera parfois que Thomas a Kempis n'attache guère d'importance à cette dimension historique et communautaire du salut à laquelle le renouveau biblique et liturgique nous a rendus

plus attentifs; mais il sera frappé bien davantage par l'exigence de renoncement, de sérieux et de sainteté qu'implique à ses yeux « l'imitation de Jésus-Christ », exigence à laquelle nous risquons peut-être de nous montrer moins attentifs.

PH. ROUILLARD.

M.-H. LELONG, o.p. : *L'Évangile et le Credo*. Éd. Alsatia, Paris, 1960; 272 pp.; 10 NF.

ID. : *Saint Jean parmi nous*. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 324 pp.; 9,90 NF.

Le prédicateur de la messe radiodiffusée n'est pas un inconnu pour nos lecteurs; souvent le dimanche ils se font une joie de l'entendre et au contact de son verbe si prenant ils renouvellent et approfondissent leur foi. Beaucoup ont regretté de ne pas pouvoir revenir sur ce qui les avait frappés dans ces allocutions, ou sur ce qui avait touché leur cœur dans ces mots pleins de la Parole de Dieu comme aussi d'une riche expérience spirituelle et humaine. Ils seront comblés aujourd'hui, et bien d'autres avec eux, en ouvrant ces deux livres dont l'un est le commentaire du *Credo* et l'autre du *Prologue de saint Jean*. Il faut parfois retrouver toute la dimension de certaines formules ou de certains textes pour s'apercevoir de leur richesse et nul ne pourra plus ayant lu et médité ces pages oublier leur rayonnement évangélique.

Nous souhaitons à ces deux livres le succès qu'ils méritent.

P. F.

IVAN GOBRY : *La pauvreté du laïc*. Coll. « L'Évangile au XX^e siècle ». Éd. du Cerf, Paris, 1961; 235 pp.

Dans un monde tellement orienté vers la recherche du confort et de la jouissance, la grande leçon chrétienne de la pauvreté doit être répétée inlassablement. C'est ce que fait ici l'auteur en des accents qui ne peuvent laisser indifférent. Il montre bien que la pauvreté est une exigence évangélique pour tout chrétien. Il ne s'agit pas de mépriser la créature. La pauvreté du chrétien implique une sorte de dialectique : on se détache, mais c'est pour obtenir la libération nécessaire à la grande œuvre rédemptrice de la consécration du monde à Dieu. L'auteur sait entrer dans le détail des problèmes de la vie quotidienne du laïc : le travail professionnel, la vie de famille, l'éducation des enfants, l'aumône, la participation à la vie de l'Église et d'autres encore. Certaines pages heurteront peut-être les idées conventionnelles qu'on se fait de la vie chrétienne; mais à les méditer on en tirera de véritables richesses spirituelles.

R.-L. OECHSLIN.

JEAN GOUVERNAIRE, s.j. : *Accord de la Prière et de l'Action. Raoul Dorange, prêtre de l'Église de Rennes, 1905-1940*. Coll. « Apôtres d'aujourd'hui », XVI. Lethielleux, Paris, 1961; 185 pp.

C'est un très beau livre que celui où le P. Gouvernaire retrace la vie de son ami, qui fut aussi le mien, l'abbé Raoul Dorange. Vraiment, Dorange a été tel qu'il est présenté ici. Si ce livre fait et fera tant de bien — chaque fois qu'on l'ouvre, on sent sa vie remise dans la lumière et remplie de courage —, c'est parce qu'il rayonne de vérité. Dorange avait des dons naturels exceptionnels et combien attirants ! mais dont chacun recelait de possibles dangers : une faculté étonnante de lire d'un coup dans les âmes leurs dispositions de générosité ou de refus, leur possibilité pour Dieu : cela eût pu devenir indiscrétion, impérialisme spirituel; une générosité, un instinct de totalité dans le don : cela eût pu tourner simplement à la fougue, à la pétulance naturelle et, une fois de plus, à un certain goût d'autorité

dominatrice. Mais Raoul Dorange s'appliqua très tôt à travailler sur lui-même, en faisant contrôler ses démarches par un directeur (il s'adressa en particulier aux PP. de la Chapelle et J. Lebreton, qu'il aimait beaucoup). Il aboutit à une spiritualité personnelle très ignatienne par un côté, très lacordairienne par un autre. Comme Lacordaire, il aimait Jésus-Christ passionnément. De saint Ignace, il avait la volonté d'une action efficace pour le Règne de Dieu et, dans l'impétuosité même de son activité, beaucoup de méthode et de contrôle. Son action intense était accompagnée d'une grande dose de prière. Vivant lui-même, sans reprise de soi, l'absolu du don sacerdotal, dans une sorte d'exclusivisme de la préoccupation apostolique, il a éveillé et conduit, de nombreuses âmes de militants et de militantes à un service de Dieu sérieux et généreux. Usant de sa faculté d'intuition, il agit beaucoup par la direction spirituelle. C'est une voie exigeante, épuisante, mais très efficace. Il est un exemple remarquable de la valeur de ce qu'on pourrait appeler le travail capillaire : avoir fait monter à Dieu, avoir donné à Jésus-Christ quelques âmes, est quelque chose de plus efficace que beaucoup de réunions et de démonstrations. Les fruits de ce travail demeurent, nous en avons recueilli plus d'un témoignage. Ils étaient payés par Raoul Dorange au prix d'une ardente communion de cœur et de corps à la Passion du Christ. — Ce n'est pas par clause de style, c'est dans la vérité d'une conviction confirmée par l'expérience, que nous souhaitons à tout jeune homme se préparant au sacerdoce, d'avoir et de lire ce livre.

Y. CONGAR.

L. VOLKEN : *Les Révélations dans l'Église*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1961; 310 pp.; 9,50 NF.

« Essai d'une théologie des révélations », dit l'Avant-propos. Travail consciencieux, établissant *le fait* des révélations, dans l'Église primitive, à l'âge des Pères, jusqu'à nos jours; puis montrant les règles du discernement des révélations, grâce aux critères intrinsèques et extrinsèques; enfin dégageant le sens des révélations, leurs fruits et les règles de leur usage.

Considérés analytiquement, chacun de ces paragraphes se justifie. Et il y a des nombreuses réflexions utiles à glaner établies par quelqu'un qui connaît bien les sources de son travail. Mais pourquoi se dégage-t-il de l'ensemble l'impression d'une thèse, d'un plaidoyer en faveur des révélations ? Peut-être à cause d'un certain nombre d'affirmations gratuites, et d'ailleurs non théologiques, par exemple sur l'actualité des révélations. S'il est vrai que « de nos jours, on a particulièrement besoin de *faits*, on a soif d'expérience, on veut *voir* » (p. 14), cela ne pose-t-il pas un problème pour l'éducation de la foi chez les chrétiens ? L'auteur ne l'ignore pas, mais semble vraiment fort optimiste sur les « fruits » des révélations. Par ailleurs, doit-on vraiment considérer comme un apport théologique l'affirmation que la « Vierge indique le drame secret qui se joue entre elle et son Fils à cause de nous autres » (p. 104) ?

Le style de cette citation n'est pas une exception dans l'ouvrage. D'autres textes compensent ceux-ci. Mais on aurait aimé que le sens de la foi et de la Révélation soit mis en lumière avec autant de chaleur que l'est le sens des révélations particulières.

C'est pourquoi, on ne peut mieux faire, à l'occasion de ce livre que de renvoyer à l'admirable article du P. J.-H. Nicolas, « La foi et les signes » (*Supplément de La Vie Spirituelle*, 25, 1953). La richesse d'une saine théologie s'y unit à la prudence pastorale. En exergue au livre du P. Volken, on éprouve le besoin d'inscrire cette phrase du P. Nicolas : « Celui qui, ayant reçu

la Parole de Dieu, use comme il faut des signes sacramentels, est sûr d'être dans la bonne voie, dans l'unique voie » (p. 140).

LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH.

JAMES M. CONNOLLY, *The Voices of France*. The Macmillan Company, New York, 1961; 232 pp.

Father Connolly, qui a eu la bonne idée de faire figurer son portrait sur la jaquette de son livre, est évidemment de ces jeunes Américains sains, intelligents et honnêtes qui constituent peut-être ce que l'humanité contemporaine compte de plus sympathique. Il a écrit ce livre pour dissiper parmi les catholiques d'outre-Atlantique les préjugés qui courent encore sur l'Église de France, et plus particulièrement sur l'orthodoxie de ses plus célèbres auteurs, au nombre desquels il me fait l'honneur de me ranger. Si blasé que je puisse être sur un tel sujet, je n'ai pu le lire sans me sentir ému et réconforté. J'ai bien appris dans son livre nombre de détails sur ma biographie, ma bibliographie et mes idées que je ne soupçonnais point. Mes honorés collègues, maîtres ou amis Congar, H. de Lubac, Daniélou et *tutti quanti* n'y puiseront pas moins d'instruction, j'en suis sûr. Mais nous sommes présentés là comme une telle galaxie de génies dont l'ampleur des vues n'a d'égal que la sûreté qu'il nous serait bien malséant d'en maugréer sur toutes les belles choses que cet excellent jeune homme nous fait dire.

LOUIS BOUYER.

SIGISMUND VERHEY, o.f.m. : *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes*. Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi. Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1960; 212 pp.

Il est légitime de dégager la théologie de l'œuvre d'un saint ou d'un fondateur d'Ordre. Encore qu'on puisse se demander — s'il s'agit d'une personnalité aussi spontanée que saint François d'Assise — dans quelle mesure on garde encore l'originalité de son message en l'analysant selon le schéma classique de la théologie. Quoi qu'il en soit, l'auteur conduit consciencusement son étude et explicite bien l'attitude fondamentale qu'exige le petit pauvre d'Assise : s'abandonner humblement entre les mains de Dieu.

R.-L. O.

Dom AELRED GRAHAM : *Penser et agir en chrétien d'aujourd'hui*. Coll. « Siècle et Catholicisme ». Éd. Mame, Tours, 1960; 336 pp.

Une série de vues originales sur des problèmes actuels, tel est cet ouvrage d'un moine anglais vivant aux U.S.A. L'auteur aborde tour à tour la vie de l'individu qui veut être soi-même, la vie en société avec son imbrication politique et démocratique, et la signification de l'expérience religieuse. Les aperçus sont intéressants et donneront le goût d'approfondir les questions qui se posent à beaucoup de nos contemporains.

P. F.

LOUIS LAVELLE : *Morale et Religion*. Chroniques philosophiques. Aubier, 1960; 224 pp.

Rien de ce qu'écrivait Lavelle n'était quelconque. On a bien fait de rassembler dans cet ouvrage les chroniques philosophiques qu'il donna au *Temps* de 1930 à 1942. On retrouve toutes les grandes qualités du maître : sérénité d'une pensée qui sait pourtant éprouver avec acuité les déchirements de l'existence; charité profonde de l'intelligence qui saisit avec joie en toute œuvre la semence de vérité et souhaite de sympathiser et de dialoguer; exactitude d'un style qui ne veut rien laisser échapper des nuances d'une réflexion très fine; un ton enfin qui adresse au lecteur plus qu'une invitation à lire : il met en demeure de penser. Ajouterai-je enfin

qu'il n'est pas mauvais de renouer avec quelques grandes œuvres contemporaines par l'intermédiaire de ces méditations critiques ?

GUY LAFON.

*Le sel de la terre.* Documents pour la catéchèse de l'adolescence. Sér. 1 : *Le comportement chrétien;* sér. 2 : *Regards sur la vie du Christ.* Éd. Mame, Tours, 1960; 18 fiches, 2 vol.; 5,90 NF.

Ces documents pour la catéchèse des pré-adolescents s'inscrivent avec bonheur dans une recherche qui est loin d'avoir abouti à des données définitives. Chaque série comprend dix-huit thèmes à développer dans une succession souple et fidèle à l'auditoire qui est celui, difficile entre tous, des cours complémentaires. Certains regretteront un enseignement plus didactique et plus suivi ou aussi, et peut-être avec plus de raison, se demanderont-ils si la base de départ, le monde des pré-adolescents, n'est pas trop ambiguë pour servir de base à une véritable catéchèse doctrinale. Quoi qu'il en soit, cet essai aura l'avantage d'aider ceux qui ont à s'occuper de pré-adolescents.

P. F.

*Prier Dieu avec les poètes.* Poèmes catholiques d'aujourd'hui présentés par Louis CHAIGNE. « Bibliothèque Ecclesia; le trésor du cœur ». Librairie A. Fayard, Paris, 1961; 272 pp.; 12,00 NF.

Voici un florilège de poèmes sur les grands thèmes chrétiens : Dieu, le Christ, l'Église, la Vierge, la charité, la tentation, l'amitié chrétienne, les fins dernières... qui illustre à merveille ce que disait Henri Bremond. Prière et poésie vont de pair. Poètes patentés, tels Claudel, Francis Jammes et Pierre Emmanuel, voisinent avec d'autres presque ignorés : Thomas Braun, Louis Pize; près d'eux nous trouvons des auteurs que nous connaissions surtout comme romanciers ou comme philosophes : un Luc Estang, un Jean Guitton. Nous ne les citons pas tous : ils sont plus de cinquante, bien de notre temps. En une introduction très dense, Louis Chaigne évoque en quelques lignes les caractéristiques de leur poésie; en fin de volume se trouvent notices biographiques et bibliographiques.

M.-L. T.

YVONNE LUBBOCK : *Return to Belief.* Éd. Collins, London, 1961; 21 shillings.

Voilà un livre comme on n'a pas souvent l'occasion d'en lire. Beaucoup s'en débarrasseront sans doute en l'étiquetant sous la rubrique « œuvres d'autodidactes ». Mais un historien des idées aussi averti que le professeur Basil Willey nous met très justement en garde contre cette tentation. En fait, cette dame d'un âge moyen, comme elle le précise à différentes reprises, qui, après une formation plutôt musicale que philosophique, se met à piocher ferme les philosophes pour savoir ce qu'il faut penser de Dieu et de l'âme, et qui finit là-dessus par donner son adhésion réfléchie au christianisme dont elle croyait avoir fait le tour dans sa jeunesse, et qui plus est à l'Église qui lui paraissait le visage même de l'obscurantisme, mérite d'avoir bien des lecteurs que les philosophes (ou théologiens) patentés seraient incapables d'accrocher ou de retenir. Mais elle mérite aussi d'être lue par les spécialistes. Car la fraîcheur avec laquelle elle attaque et retourne les grands problèmes est celle d'un esprit pour lequel il y va de toute la vie, et non pas seulement d'une technique académique. Ajoutons que cette « outsider » intrépide joint un humour excellent à une vigueur intellectuelle peu commune. Elle ne prétend aucunement juger, ni même interpréter, les penseurs qu'elle a fréquentés, mais seulement nous dire les réflexions qu'ils ont suscitées en elle.

Nul n'est plus prêt à admettre qu'il pourrait y avoir là bien des contresens, même si ces contresens se sont révélés féconds pour celle qui les commettait. On serait tenté de penser que tel est le cas au moins pour Hegel et ses commentaires sur le dogme chrétien. Mais, à y regarder de plus près, il est clair que Mrs Lubbock n'est nullement dupe du panthéisme sous-jacent à ces « explications », et même elle a discerné avec un coup d'œil très sûr la faiblesse de cette prétendue transcendance qui n'existe que dans sa référence à notre immanence. Le vérité est qu'ici comme ailleurs, à sa manière, qui est inimitable, elle a discerné avec un flair étonnant l'intuition précieuse dans le système inacceptable : dans le cas présent l'enrichissement apporté par le dogme à la pensée humaine.

Ajoutons qu'il est impossible d'imaginer un récit de conversion réfléchie qui soit aussi discret tout en étant aussi prenant. C'est le témoignage le plus modeste, parce que le plus honnête. Une dernière réflexion : je ne suis pas arrivé à deviner s'il s'agit d'une adhésion à l'Église catholique, ou simplement d'un retour à l'anglicanisme. Visiblement, l'auteur accepte tous les dogmes catholiques. Mais le livre n'apparaît pas « muni de l'imprimatur », comme on dit. De plus, des théologiens anglicans y sont nommés avec éloge (sans être l'objet d'aucune nasarde compensatrice). Surtout, on n'y a pas l'impression que, maintenant, il suffit d'ouvrir le tiroir *ad hoc* pour avoir la solution préfabriquée à tous les problèmes. Je crains que cela ne règle la question; mais je serais content de savoir que j'ai fait un jugement téméraire.

Louis Bouyer.

G. MADINIER : *Nature et Mystère de la famille*. Casterman, Paris, 1961; 136 pp.

Jean Lacroix a réuni ici cinq articles de son ami Gabriel Madinier. Nul doute que de nombreux lecteurs seront heureux de voir ainsi rassemblées ces pages qui tournent toutes autour de la famille et de l'amour. C'est une joie de suivre la méditation de l'auteur dans ses fines et très justes analyses du lien familial. Plusieurs thèmes reviennent fréquemment comme des pensées chères, sans cesse approfondies. L'idée de paternité, en particulier, donne lieu à des développements très heureux (pp. 111 et sq.). On lit aussi avec intérêt les réflexions de l'auteur sur le traditionnel problème des fins du mariage (pp. 86-89) : la solution qu'il propose mérite attention. Mais c'est peut-être sur l'idée d'intimité que Madinier présente les vues les plus fortes; on souhaite que les pages qu'il lui consacre (pp. 93-103) deviennent bien vite des classiques; elles contribuent à décrire et à fonder une des expériences les plus mystérieuses et les plus nécessaires de toute vie humaine.

Guy Lafon.

Helmutt GOLLWITZER : *Les chrétiens et les armes atomiques*. Coll. « Croire, Penser, Espérer ». Éd. Labor et Fides, Genève, 1958; 100 pp.

Les chrétiens s'interrogent de plus en plus aujourd'hui sur l'attitude qui devrait être la leur vis-à-vis de la guerre. L'ouvrage du P. Régamey, *Non-Violence*, les publications de *Pax Christi*, divers articles ont cherché ces derniers temps à éveiller la conscience des chrétiens. Il n'est pas sûr toutefois qu'ils aient obtenu toute l'audience qu'ils méritaient.

Le petit ouvrage de Helmut Gollwitzer, *Les chrétiens et les armes atomiques*, aborde un sujet analogue, mais limité aux problèmes posés par les armes atomiques. Il l'envisage du reste surtout du point de vue des théories de la guerre juste. Il présente loyalement les arguments pour

et contre. L'auteur lance un appel angoissé. Il ne faudrait pas que la peur du communisme paralysât notre conscience au point de nous empêcher de voir l'immoralité foncière d'une guerre atomique, et nous amener à contredire l'effort séculaire des chrétiens pour « humaniser » la guerre. Ce livre est opportun et devrait faire l'objet de discussions loyales entre nous.

F. Refoulé.

F. MARDUEL : *Le pardon de Dieu.* Pour un meilleur usage du sacrement de Pénitence, 2e édition revue et corrigée. Xavier Mappus, Le Puy, 1961; 168 pp.; 7,50 NF.

F. MARDUEL : *Examen de conscience selon l'Evangile.* Xavier Mappus, Le Puy, 1961; 48 pp.; 1,80 NF.

Nous avons analysé dans *La Vie Spirituelle* de novembre 1960 le premier de ces livres et remarqué particulièrement l'intérêt de l'examen de conscience qui le terminait, basé sur les vertus théologales et souligné par des textes bibliques très suggestifs. A l'occasion d'une réédition, cet examen de conscience vient d'être publié à part; plus qu'un catalogue de fautes, il donne une esquisse de la perfection chrétienne et fera réfléchir bien des fidèles.

M.-L. T.

François AMIOT, p.s.s. : *365 méditations sur les Évangiles et saint Paul.* Tome III : Temps après la Pentecôte. Juin-juillet-août, 286 pp., 9,30 NF. Tome IV : Temps après la Pentecôte. Septembre-octobre-novembre. 276 pp., 9,60 NF. Col. « Vie intérieure ». Aubier, Paris, 1961.

Dans notre numéro d'avril nous recommandions les deux premiers tomes de cet ouvrage pétri de textes bibliques. L'auteur continue ses méditations au fil de l'année liturgique, temporal et sanctoral. Il analyse ensuite le *Pater* et le sermon sur la montagne, le discours après la Cène et les textes se rapportant aux fins dernières. Cet ensemble sera utile aux nombreux chrétiens qui cherchent un canevas pour leur oraison et leur donnera le goût de revenir sans cesse à la Parole de Dieu.

M.-L. T.

*Prêtres et monde ouvrier,* textes présentés par P. Barrau. Coll. « Église et monde ouvrier ». Éd. Ouvrières, Paris, 1961; 272 pp.; 6,90 NF.

Ce florilège contient des textes de provenances fort diverses : discours de Congrès, témoignages de séminaristes et d'ouvriers, reportages de réunions d'équipes sacerdotales.

D'aucuns diront que ce genre d'édition manque par trop d'originalité : tout cela, mille fois déjà, a été dit, écrit et répété.

D'autres diront qu'à force de frapper seulement on fait entrer les clous. Les uns et les autres ont raison.

J. B.

Friedrich WULF, s.j. : *Geistliches Leben in der heutigen Welt* (Vie spirituelle dans le monde d'aujourd'hui); Geschichte und Ubung der christlichen Frömmigkeit. Verlag Herder, Freiburg-i.-Br., 1960; 379 pp.

On trouvera dans ce livre un certain nombre de thèmes concernant la vie spirituelle. Ce qui caractérise les réflexions ici développées, c'est d'abord qu'elles touchent à des points de l'ascèse traditionnelle, mais présentés et rénovés selon des perspectives familières à notre temps. Si, par exemple, on souligne que nous devons déjà ici-bas mener une vie céleste, on montre aussi que ce ne doit pas être une évasion de la vie humaine; s'il est question de l'exigence du détachement ou de la puri-

fication du cœur pour contempler Dieu, ce n'est pas au détriment des valeurs temporelles. De plus, ces vues sont solidement appuyées sur l'Écriture et éclairées grâce à des incursions fructueuses dans la tradition patristique. On ne saurait détailler ici tous les thèmes discutés par l'auteur. Notons seulement quelques-uns de ceux qui semblent traités avec le plus de bonheur : le caractère totalitaire que doivent prendre l'abnégation et l'oubli de soi (Ire partie, ch. II); la signification du « centuple en ce monde » (ch. IV); l'incessant recommencement de la vie chrétienne (IIe partie, ch. I); la notion de « kairos » (ch. III); la docilité à l'Esprit-Saint (ch. VI). Notre choix n'est pas exclusif; mais il donnera une idée du grand intérêt de ce livre.

R.-L. Oechslin, o.p.

E. STAEHELIN : *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.* Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. Band V : Von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Verlag Friedrich Reinhardt, Basel, 1959; 532 pp.; 43,20 DM.

Ce cinquième tome de l'ouvrage monumental sur l'annonce du Royaume de Dieu dans l'Église de Jésus-Christ, publié par le professeur Staehelin, de l'Université de Bâle, est extrêmement intéressant.

Le regroupement de ces textes des XVIIe et XVIIIe siècles montre que toutes les confessions chrétiennes, dans tous les pays, aussi bien en Amérique qu'en France ou qu'en Allemagne ont été à cette époque animées par un fort courant mystique. C'est le cas évidemment des pays germaniques, avec le piétisme, et des « mystiques » comme Paul Gerhardt, Philipp Jakob, le comte Zinzendorf, et surtout Tersteegen; mais c'est aussi le fait de l'Angleterre avec George Fox, de la France, avec Pierre Poiret, etc.; et en ce qui concerne le catholicisme, il suffit d'évoquer Silesius ou Abraham a Sancta Clara, pour se remettre en face de ce développement du mysticisme.

Dans la vie religieuse de cette époque cet ouvrage met en vive lumière l'importance de l'attente du Royaume de Dieu. Il est sans aucun doute d'un grand profit pour nous de nous rappeler ces témoignages, en un temps où les problèmes du monde risquent d'estomper la dimension eschatologique de la foi chrétienne.

François Biot, o.p.

## PROBLÈMES D'ÉGLISE

*L'ecclésiologie au XIXe siècle.* Coll. « Unam Sanctam », 34. Éd. du Cerf, Paris, 1960; 394 pp.; 21,90 NF.

Voici les Actes d'un colloque organisé en novembre 1959 par la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg. L'ecclésiologie au XIXe siècle est présentée d'abord de façon synthétique par R. Aubert (« La géographie ecclésiologique au XIXe siècle ») et Y. Congar (« L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité »). Plusieurs communications sont consacrées à Möhler (« Les variations de la définition de l'Église chez Möhler », par J. R. Geiselmann; « Schisme et primauté chez Möhler », par B.-D. Dupuy), à Newman (« Le rôle et l'apostolat de la hiérarchie et du laïcat dans la théologie de l'Église chez Newman », par H. F. Davis), à Scheeben (« Le Magistère de l'Église d'après Scheeben », par W. Bartz). On trouvera aussi dans ce volume

des contributions sur les rapports de l'Église et de l'État (« La pensée catholique sur l'État depuis les dernières années du XIXe siècle », par A. Latreille; « Les controverses sur l'Église et l'État au temps de la Restauration », par J. Lecler). A. Chavasse traite de l'ecclésiologie au Concile du Vatican : l'infaillibilité de l'Église. V. Conzemius donne une documentation sur l'évolution de Döllinger et du Vieux-catholicisme. J. Audinet examine l'enseignement *De Ecclesia* à Saint-Sulpice sous le Premier Empire. La note œcuménique ne fait pas défaut à ce bel ouvrage grâce à l'étude d'O. Rousseau sur les attitudes de pensée concernant l'unité chrétienne au XIXe siècle, et au panorama que P. Evdokimov offre sur les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe au XIXe siècle. Le volume se termine par un bref résumé des discussions qui suivirent les exposés. La simple énumération des titres des chapitres avec le nom de leurs auteurs est garante du remarquable intérêt et de la solidité de ce livre.

René Beaupère.

François BIOT, o.p. : *Communautés protestantes*. Coll. « Omnes gentes ». Éd. Fleurus, Paris, 1961; 240 pp.; 7,75 NF.

Se proposant d'étudier « la renaissance de la vie régulière dans le protestantisme continental », le P. Biot rappelle d'abord la position des Réformateurs en face de la vie monastique : elle est négative, mais pas de façon aussi radicale qu'on le croit couramment. L'auteur offre ensuite une documentation sur les principales communautés du protestantisme européen : Taizé, Grandchamp, Darmstadt, Pomeyrol. Dans une troisième partie, enfin, il réfléchit sur la justification donnée par la théologie protestante actuelle à ces efforts de vie communautaire. Est-il besoin de souligner l'intérêt d'un tel livre, œuvre d'un spécialiste, dans les perspectives œcuméniques d'aujourd'hui ?

René Beaupère.

Will HERBERG : *Protestants, Catholiques et Israélites*. Coll. « Sociologie d'aujourd'hui ». Spes, Paris, 1960; 9,90 NF.

D'après l'hebdomadaire *Time* (20 septembre 1954), pour répondre au renouveau du sentiment religieux et de la pratique religieuse, on fabrique maintenant aux U.S.A. une poupée articulée qu'on peut agenouiller pour lui faire dire sa prière. Il existe donc aujourd'hui des *poupées qui prient* à côté des poupées qui marchent, qui parlent, qui boivent leur biberon, qui mouillent leurs couches !

Aux Européens pour lesquels l'actuel *boom* religieux des États-Unis se limite à pareilles cocasseries, conseillons de lire l'étude très documentée de W. Herberg, traduite de l'américain par J. Yardley et G. Serve. Grâce à elle ils comprendront mieux la transformation qui s'est opérée ces dernières décennies dans la grande démocratie d'outre-Atlantique. Il y a encore peu de temps, en effet, les Américains se classaient par nationalités d'origine; ils se situent aujourd'hui d'après l'appartenance religieuse aux trois grandes confessions : le protestantisme, le catholicisme et le judaïsme. Et pourtant ce retour aux « Églises » ne supprime pas une prodigieuse ignorance religieuse. W. Herberg, chiffres et enquêtes en mains, analyse ce phénomène dans son ampleur. Son ouvrage, sans constituer un traité complet de sociologie religieuse aux U.S.A., est indispensable pour comprendre la place réelle de la religion dans la société américaine au milieu du XXe siècle comme pour saisir les rapports complexes qu'y entretiennent entre eux le protestantisme, le catholicisme et le judaïsme.

René Beaupère.

A.-C. JEMOLO : *L'Église et l'État en Italie, du Risorgimento à nos jours.* Coll. « Esprit », série « La cité prochaine ». Éd. du Seuil, Paris, 1960; 282 pp.

Ce livre est la traduction (par R. Juffé) d'un ouvrage paru en italien en 1955 qui était lui-même un condensé d'une version éditée, toujours en italien, en 1949. L'intérêt du livre en français n'est cependant pas affaibli par le décalage dans le temps. De tous les livres récents parus ces derniers temps sur l'Italie, c'est celui qu'il faut acquérir en priorité et lire le crayon à la main.

S. B.

*Le Christ et les Églises.* Coll. « Chrétienté nouvelle ». Éd. Universitaires, Paris, 1961; 280 pp.; 12 NF.

Ce volume est l'œuvre collective de treize spécialistes catholiques. Après une introduction du P. M. Villain consacrée à « renouveaux de l'Église et œcuménisme », le volume se divise en quatre parties : *l'Orient chrétien* est abordé avec des études du P. Rousseau sur « Orient et Occident dans la perspective de la désunion des chrétiens » et des PP. Dejaifve et Egenter sur la théologie et la spiritualité; pour la *Réforme,* l'éditeur s'est limité, on ne sait pourquoi, à une brève, mais excellente étude sur Luther, par Léon Halkin, à des pages du P. Bouyer sur la théologie protestante — luthérienne et réformée — dans la première moitié de notre siècle, et à une description des Églises protestantes en France par le P. Le Guillou. Dans une troisième section, *Anglicanisme et Free Churches,* rentrent deux études sur l'anglicanisme par R. Aubert et John Saatman, une présentation des Églises libres d'Angleterre par Ruthe Slade, et une description des protestantismes aux États-Unis par le P. Cowley. Enfin la quatrième partie groupe une histoire rapide du Conseil œcuménique par G. Thils, une présentation des positions catholiques en face de l'œcuménisme par le P. Le Guillou, et des réflexions sur la spiritualité œcuménique par M. Michalon.

La valeur de ces chapitres est très inégale. Si, par exemple, les pages concernant le protestantisme français, bien que s'inspirant étroitement de quelques publications récentes, contiennent bien des inexactitudes, nous avons apprécié particulièrement les contributions concernant l'Orient. L'ensemble du volume, sans réaliser encore la « synthèse » souhaitable dans le domaine œcuménique, constitue cependant une intéressante initiation.

René Beaupère.

*Au cœur de la crise moderniste, le dossier inédit d'une controverse.* Lettres de Maurice Bondel, Henri Bremond, Fr. von Hügel, Alfred Loisy... présentées par René Marle. Aubier, Paris, 1960; 366 pp., 16,50 NF.

L'importance du débat, l'enjeu de la crise qui lui donna occasion, la gravité des sujets abordés, suffiraient à faire de ce recueil un document de première importance pour l'intelligence de la vie de l'Église et des affrontements de la pensée chrétienne au début du XX^e^ siècle. Mais c'est un autre aspect que nous voudrions ici retenir : le dialogue entre des hommes qui, face à des problèmes renouvelés, ou plutôt à des abîmes nouveaux ouverts sur les profondeurs du mystère de la foi, tentent avec des moyens insuffisants de répondre aux questions qui se trouvent posées, tâtonnent et se trouvent contraints à s'opposer parfois à se séparer. Le souci de la vérité est égal chez tous, mais non toujours le sens de ses exigences lorsqu'il s'agit de l'ordre de la foi et de la communion de la charité.

Des noms aujourd'hui peu connus et des figures oubliées reprennent vie. On comprend mieux quel rôle ont joué à ces heures difficiles des hommes comme MM. Mourret ou Werhlé qui, avec une discrétion toute sulpicienne, une théologie solide et un grand sens de l'Église ont su discerner les dangers des voies sur lesquelles s'engageait l'abbé Loisy, victime d'un historicisme de plus en plus imperméable aux résonances du mystère dans les textes du Nouveau Testament. Il y faudra joindre les interventions d'un grand inconnu, l'abbé L. Venard, jeune bibliste dont Blondel avait d'emblée discerné la valeur et dont on ne saurait trop regretter qu'il ait cru devoir renoncer presque totalement à des études où il aurait excellé. On comprend mieux, au travers de ses lettres, l'attachante figure du baron von Hügel, ce laïc de bonne foi engagé par ses amitiés dans des discussions pour lesquelles il n'était pas fait; les lettres de H. Bremond, par contre, laissent entière l'énigme de cette brillante intelligence. Mais c'est Blondel qui s'impose, tout au travers de ces débats qui mettaient en jeu de subtiles questions de méthode et d'épistémologie en même temps que de graves discernements sur l'ordre de la foi. Ses lettres constituent parfois de véritables mémoires, et il paraît qu'il a, plus que quiconque, par ces correspondances comme par les articles qu'il publia à cette époque, contribué à fournir aux théologiens les instruments dont ils devaient apprendre le maniement.

Par la richesse des documents présentés comme par la profondeur spirituelle dont ils témoignent, ce recueil orientera de fructueuses méditations.

I.-H. Dalmais.

J. BÉCAUD : *L'Église, espérance des peuples*. Préface du cardinal Gerlier. Éd. Ouvrières, Paris, 1960; 398 pp.; 15,00 NF.

Cet ouvrage, écrit lors du pèlerinage à Rome de la jeunesse ouvrière en 1957, rassemble une masse de rapports, d'impressions de témoignages des militants d'Action catholique. Dans une première partie, l'auteur expose les faits qui attirent l'attention du chrétien : l'essor du monde industriel, l'emprise sur l'homme de la technique, la sous-alimentation persistante de régions entières, l'aspirations universelle à l'unité... Au sein d'un monde en croissance, l'Église affirme son espérance; elle devient ce qu'elle ne doit jamais cesser d'être : missionnaire. Livre fervent, qui peut faire découvrir l'Église à ceux qui la regardent d'habitude du dehors.

B.-D. D.

A. DESQUEYRAT : *L'enseignement politique de l'Église*. T. I. *L'État*. Coll. « Bibliothèque de la Recherche Sociale ». Éd. Spes, Paris, 1960; 304 pp.; 15,00 NF.

Il n'était pas inutile qu'une bonne étude nous soit donnée sur l'enseignement politique de l'Église; il est pour ainsi dire méconnu, et la confusion du politique et du religieux n'a que trop duré et n'a que trop divisé les chrétiens de notre temps.

Cette étude s'inscrit à la suite de celle du P. Villain sur l'enseignement social de l'Église. c'est dire et son but et sa méthode. Menée par un maître en la question elle a le grand avantage de donner, sous forme de manuel, un texte aussi clair que possible et qui servira de base indispensable à des études plus poussées. Deux grandes parties divisent ce premier tome consacré à l'État nous disant d'abord ce qu'il est en lui-même et ensuite ce qu'il doit être pour répondre à l'enseignement formel des derniers papes : un État, ancien ou récent, doit être au service de la personne. L'auteur ne construit pas dans l'abstrait, mais compare et précise en fonction des divers États, chrétiens et neutres qui se sont succédés selon une conception différente.

Il nous semble que ce livre aura une grande portée et une grande autorité surtout quand il sera complété par un autre tome sur l'Église et l'État. La compétence de l'auteur et la façon dont il traite son sujet en sont une garantie.

P. F.

A. HOUTIN et F. SARTIAUX : *Alfred Loisy, sa vie, son œuvre.* Manuscrit annoté et publié avec une bibliographie Loisy et un index bio-bibliographique par E. POULAT. Éd. du C.N.R.S., Paris, 1960; 419 pp.; 25 NF.

On connaît l'itinéraire et les travaux un peu oubliés d'A. Houtin et ceux de son ami, disciple et exécuteur testamentaire, F. Sartiaux. Acteurs et historiens du « modernisme », ils ont intimement connu Loisy et les éléments biographiques consignés par eux sur l'ancien professeur de l'Institut catholique et du Collège de France méritaient d'autant plus d'être publiés qu'ils complètent et permettent de nuancer en mains endroits l'autobiographie de Loisy. On retiendra encore plus peut-être que des révélations sur certains silences volontaires ou certains éclairages partiaux des *Mémoires* de Loisy des portraits très fouillés des grands et des moins grands mêlés aux péripéties du modernisme. L'œuvre est aux figures du modernisme ce qu'est le « coin de table » de Fantin-Latour aux chefs de file des arts et des lettres de la fin du XIX^e^ siècle. La dimension biographique de l'œuvre est prolongée par l'important index de près de cinq cents noms dressé par E. Poulat. Cet index se lit aussi bien que les textes d'Houtin et de Sartiaux. Au total un ouvrage capital où l'apparat critique impeccable fait d'une œuvre (de lecture facile pour tous) un instrument de travail indispensable aux spécialistes les plus exigeants.

S. B.

## PROTESTANTISME

MAX THURIAN, Frère de Taizé : *L'unité visible des chrétiens et la tradition.* Presses de Taizé et Éd. de l'Épi, Paris, 1961; 119 pp.

Ces pages du Frère M. Thurian, publiées d'abord dans la revue protestante de théologie *Verbum Caro,* dont la Communauté de Taizé assume la direction, apportent une contribution importante au dialogue œcuménique. L'auteur les a dédiées « à l'intention du Conseil œcuménique des Églises et en pensant au deuxième Concile du Vatican ». Il ne faudra pas oublier qu'elles s'adressent d'abord à des lecteurs protestants pour orienter leur réflexion sur un thème qui fut, dès les premiers jours de la Réforme, occasion de brutales oppositions et de tragiques malentendus, mais dont on ne peut se dissimuler qu'il est au cœur du dialogue œcuménique. Le lecteur catholique fera très largement son profit des perspectives choisies par M. Thurian et qui rejoignent pour une large part celles qui tendent de plus en plus à s'imposer aux théologiens catholiques.

I.-H. D.

LOUIS SIMON : *Une éthique de la Sagesse.* Commentaire de l'Épître de Jacques. Éd. Labor et Fides, Genève, 1961; 195 pp.

Quelle variété dans cette collection, entre l'Épître aux Romains présentée par K. Barth, les Actes par le pasteur Lüthi, les Épîtres pastorales par le pasteur Roux, et le volume que voici ! D'après la brève introduction, l'Épître dite de Jacques daterait de

« fort peu avant 96 » : elle serait « le premier essai d'éthique chrétienne », adressé à l'Église « dans son action et son existence ' mondaines' » (pp. 9-13). Abordant ensuite le texte, M. le pasteur Simon, malgré le risque d'un « désordre apparent » (p. 66), en présente les fragments suivant un « fil conducteur » (pp. 7, 33). Le thème central étant la demande de la sagesse (3, 13-18), c'est-à-dire « la quête de l'intelligence de l'histoire » (p. 33), c'est entre la patience et la patience (1. 2-12; 5, 7-11) que prend place « la démarche missionnaire de l'Église aux ordres de la Sagesse d'En-haut » (p. 65). Tout le reste de l'Epître est étudié sous cette lumière, y compris le fameux passage sur « la foi épique et les œuvres » (2, 14-26), rapporté lui aussi à « la dimension historique de la foi » (p. 161). En 5, 14-16, « la foi et la prière supplient le Seigneur de se servir encore de la médecine des hommes pour ' sauver ' le malade » (p. 179). Le traduction est nerveuse, colorée : on peut la discuter en plus d'un point. Le commentaire est de la même veine : « Il ne veut être que prédication » (p. 7), libre de mouvement et de ton, avec des pointes de « jargon » ou de verbosité, attentif à l'actualité permanente de la Parole de Dieu.

fr. L.-M. Dewailly, o.p.

Wilhelm VISCHER : *Valeur de l'Ancien Testament. Job, Esther, L'Ecclésiaste, Isaïe.* Labor et Fides, Genève, s. d.; 190 pp.

Les Éditions Labor et Fides ont depuis quelques années lancé une collection de Commentaires bibliques destinés à un large public. Aussi sont-ils dépourvus de toute technicité, notes, etc. Mais cette simplicité n'est pas obtenue au détriment de la profondeur ou de l'exactitude. Le point de vue confessionnel n'est pas trop appuyé et ces commentaires sont en général vraiment objectifs.

Le volume de W. Vischer, *Valeur de l'Ancien Testament,* réunit quelques conférences ou cours de l'auteur. Celui-ci y commente rapidement les livres de Job, Esther, de l'Ecclésiaste, enfin Isaïe, 2 (Chants du serviteur de Jahvé). Le nom de l'auteur suffit à garantir la valeur de ces commentaires et leur originalité.

F. Refoulé.

J.-M. HORNUS : *Évangile et Labarum.* Labor et Fides, Genève, 1960; 196 pp.

L'auteur, déjà connu par une étude sur *L'excommunication des militaires dans la Discipline chrétienne,* nous livre une enquête historique très complète sur l'attitude du christianisme primitif à l'égard des guerres de l'Empire. La position originelle de l'Église paraît avoir été un antimilitarisme radical. Avec le temps cependant, une tendance qu'on discerne dans la Tradition apostolique d'Hippolyte puis au Concile d'Arles, conduit à tolérer l'état de soldat, tout en rejetant formellement la guerre.

L'auteur estime que sous l'influence des Empereurs chrétiens un opportunisme s'est introduit dans le comportement officiel des chrétiens, opportunisme qui a coïncidé avec un âge nouveau dans la position de l'État à l'égard de l'Église. Mais de nouvelles solutions ont été recherchées aussi, au premier rang desquelles il faut situer les ouvrages d'Ambroise et d'Augustin sur la patience évangélique. Il ressort de cette étude que tout essai de réflexion sur l'usage de la force doit être dominé par une doctrine de la *patience* à l'égard des ennemis. Hors de là, l'usage de la force retombe au niveau des habitudes de la guerre païenne. Il s'agit d'une vertu difficile, à base de courage.

Cet ouvrage est un rappel de l'attitude très ferme de l'Église primitive. Il nous semble qu'il eût été

opportun de laisser ouverte la question de la signification des conflits de l'ère constantinienne ou médiévale et de ne pas esquisser à partir des seules origines un jugement sur les époques qui suivent.

La conclusion du livre est un peu incertaine. Elle suggère un « glissement dans l'attitude de l'Église »; ceci mériterait une discussion rigoureuse; mais l'auteur n'oublie pas de mentionner qu'il s'agit d'une question d'ordre contingent et éthique, de sorte que ce glissement peut avoir existé, sans que soit mis en question pour autant le dogme de l'Église. Tous les éléments d'histoire sont fournis, et examinés avec acribie, pour permettre une réflexion chrétienne sur un problème redevenu, hélas, l'un des plus tragiques et des plus difficiles de notre temps.

B.-D. D.

G. Casalis, *Portrait de Karl Barth*, Labor et Fides, Genève, 1960; 135 pp.

Le petit livre de G. Casalis est le témoignage fervent d'un ami et d'un disciple enthousiaste. Le portrait est si flatteur que K. Barth confesse son embarras dans une courte préface pleine d'humour. Ce qu'il faut chercher dans ce livre, c'est moins une introduction aux positions doctrinales du théologien de Bâle qu'un premier contact avec cette personnalité si puissante et si attachante. Une première partie retrace les grandes étapes de la vie théologique et apostolique de Karl Barth en insistant sur sa lucidité prophétique dans les événements douloureux qui ont divisé l'Église évangélique d'Allemagne. Dans une seconde partie, l'auteur présente de façon très succincte les principales œuvres de K. Barth depuis la première édition du commentaire de l'Épître aux Romains jusqu'aux derniers volumes de l'immense Dogmatique toujours en chantier. Le grand mérite de G. Casalis, c'est de nous tracer un portrait de K. Barth dans lequel sa pensée théologique n'est jamais dissociée de sa vie mêlée aux grandes luttes de son temps, hier le péril nazi, aujourd'hui le danger atomique ou les ambiguïtés de l'anti-communisme. L'auteur ne pouvait mieux communier à l'intention profonde qui anime depuis toujours le labeur infatigable de K. Barth qu'en présentant sa théologie comme une « théologie engagée ».

Cl.-J. Geffré.

## DISQUES BIBLIQUES

Parole vivante, collection nouvelle, *Jéricho*. Trois disques parus : *Job*, du P. Barthélemy, 33 tours, 17 cm. JER 700.

Voici une collection dont l'unique ambition est de faire *entendre* la Parole de Dieu, qui fut proclamée avant d'être écrite, avec le minimum de textes de liaison pour rendre intelligibles les choix et les enchaînements. Le *Livre de Job* crie le désarroi du juste non encore éclairé par la Révélation en face de ce scandale : l'in-

nocent frappé par la souffrance. Avec ces extraits bien choisis, cette traduction volontairement abrupte, ces accents violents, le P. Barthélemy impose la présence du drame éternel qu'aucune littérature n'a mieux exprimée. Un disque qui suscitera le débat — et fera lire *Job*.

DIEU APPELLE LES PROPHÈTES, du P. Chifflot. 25 cm. JER 100.

Le thème de l'appel de Dieu à travers toute la Bible, de Moïse à la Pentecôte. Yahwé fait entendre sa Parole à ceux qu'il veut susciter comme ses témoins, ses prophètes. Parole multiforme, comme les temps, comme les hommes. Étonnante diversité de la Révélation et des manifestations de Celui qui veut se dire et susciter la réponse ! On demande ce qu'est le *kérygme,* la proclamation passionnée du message : qu'on écoute ce disque, composé par le directeur de la *Bible de Jérusalem,* on comprendra. (Et du même coup on comprendra l'absurdité des mots « enseigner la religion » !) La *Symphonie* de Franck a été choisie pour accompagner les voix innombrables du Dieu qui parle : on la croirait composée exprès.

SAMSON, du P. Chifflot. 25 cm. JER 101.

... ou « *Les jeux de la sagesse divine* ». La Bible n'est pas un recueil de discours pieux et ennuyeux. Dieu parle par les prophètes, et aussi par des récits hauts en couleur, dont certains ont le type des légendes populaires, où il faut découvrir « la morale de l'histoire ». Samson, héros d'Israël, maquisard, bagarreur, pourfendeur de Philistins, amoureux naïf et pitoyable, n'est pas un personnage du Nouveau Testament ! Mais c'est un témoin de la force de Dieu, protecteur de son peuple — pour autant qu'il lui fait confiance. Le disque, grâce à une excellente distribution et à la musique originale d'Ivan Sémenoff, est truculent à souhait, comme le texte biblique.

ABRAHAM A LA TRACE DE DIEU, d'A. Mathé. 25 cm. *Pastorale et Musique* 25 011.

C'est Dieu qui parle (à la manière de Péguy) et raconte l'histoire de son élu Abraham. Rien du texte biblique lui-même, sauf quelques phrases sur les lèvres des personnages. Propos assez déconcertants pour les familiers de la Bible... Mais le disque est destiné en priorité à des enfants de 9 à 12 ans (et synchronisé, à volonté, avec un film-fixe). Ils l'écouteront attentivement sans nul doute et pourront y découvrir quelque chose du dessein d'amour de Dieu, pourvu que l'audition soit suivie d'un commentaire bien préparé.

UNE FEMME NOMMÉE MARIE, d'Y. Garance. 25 cm. *Pastorale et Musique* 25 004.

Mêmes destinataires, même synchronisation possible avec un film-fixe, même genre adopté : sur les lèvres de Marie ou des personnages évangéliques, des paroles inventées mêlées à celles du texte authentique. On peut en être gêné (et il faudra en avertir les jeunes auditeurs). Mais ce récit-méditation (par endroits au-dessus de l'intelligence des 9-12 ans) les aidera à comprendre la vocation de la Vierge Marie.

LA PLUS BELLE HISTOIRE DU MONDE, du P. Roguet, deux 45 tours. *Jéricho* 500 et 501.

C'est l'*Histoire sainte* racontée aux enfants par le P. Roguet, jadis à la radio, aujourd'hui sur le disque. L'histoire du salut commence avec Abraham. Les deux disques qui vien-

nent de paraître racontent sa vocation (*L'extraordinaire aventure d'Abraham*) et la promesse que Dieu lui fait (*L'alliance*). Une abondante collection s'amorce ainsi, qui servira aussi bien d'illustration aux classes de catéchisme que d'appui à l'éducation biblique en famille. Les parents s'en serviront d'autant mieux que le commentaire de la pochette est conçu pour les y aider. L'immense courrier reçu jadis à la radio par le P. Roguet est le gage de l'intérêt que les enfants vont porter à ces disques, illustrés par la musique piquante d'Ivan Sémenoff.

ISRAËL, chorale israélienne Rinat. 17 cm. 33 tours. *Erato* LDE 1059.

Premier prix des Olympiades du chant choral amateur 1956, cette chorale de pionniers du nouvel Israël nous offre ici quelques-uns des chants qu'elle y a exécutés. Deux psaumes de confiance au Dieu libérateur et gardien de Sion (ps 47 et 120), un texte d'Isaïe, *Sur tes murs Jérusalem*, occupent la majeure partie du disque. Rythmes modernes assurément mieux dans la tradition des cantiques sacrés du peuple de Dieu que le grégorien ou la polyphonie classique. A travers eux, la poésie hébraïque nous est rendue plus sensible.

PSAUMES DE VOTRE TEMPS, par F. Marlhy. 17 cm. 33 tours. *Unidisc* LD EX 33 165.

Une réplique française, originale et qui provoquera (prévoient les éditeurs) « des grincements de dents ». Non. Si l'on veut bien considérer que ces quatre psaumes (84 *Que tes demeures sont désirables*, 46 *Dieu est pour nous refuge et force*, 96 *Chantez au Seigneur*, 92 *Il est bon de rendre grâces*) ne sont pas destinés à l'église, se souvenir du « temps où les psaumes tout neufs se chantaient ici et là en Israël à l'instar de chants populaires » et penser qu'aujourd'hui le rythme populaire est le jazz (qui vient d'ailleurs des religieux negro-spirituals), je crois qu'on accueillera avec faveur ce nouveau mode d'expression, qui m'a personnellement enchanté. Un livré joint au disque contient paroles et musique.

H.-CH. CHÉRY, o.p.

## LIVRES REÇUS

ALBERCA (I.-E.) : *Die Gewinnung Theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch*. Coll. « Munchener Theologische Studien ». Max Hueber Verlag, München, 1961; 200 pp.

AMARIU (C.) : *Vérité chrétienne et erreur spirite*. Éd. France-Empire, Paris, 1961; 320 pp.

*Annuaire des Instituts de religieuses en France*. 2e éd. Centre National des Vocations, Paris, 1961; 572 pp.; 12,50 NF.

D'ARNEVILLE (M.-B.) : *Sainte Odile*. Coll. « Votre nom — votre saint ». Éd. Mame, Tours, 1961; 95 pp.

BROADBENT (D.-E.) : *Behaviour*. Éd. Eyre and Spottiswoode, London, 1961; 218 pp.

CANAL (J.-M., c.m.f.) : *Consecratio Marialis*. Ed. y Libreria co. cul. S.A., Madrid, 1960; 224 pp.

CANCIO (Dra R.-M.) : *Las Ordenes Terceras Seculares*. Palestras de Santidad. Imprenta Vad. de Sigirano Diaz, Avila, 1961; 256 pp.

CANTINAT (Jean) : *La pédagogie du Christ*. Coll. « Sacerdoce et laïcat ». Éd. ouvrières, Paris, 1961; 144 pp.; 5,70 NF.

CASORIA (G.) : *Chiesa e Stato*. Éd. Ancora, Milano, 1961; 184 pp.; 700 lires.

CHAMBON (A.) : *81490*. Flammarion, Paris, 1961; 252 pp.; 9,00 NF.

CHAMPY (Huguette) : *La princesse blanche. Madame Élisabeth*. Apostolat de la Presse, Paris, 1961; 192 pp.

CRISTIANI (Mgr) : *Le Cardinal Lavigerie*. Éd. France-Empire, Paris, 1961; 336 pp.

CRISTIANI (Mgr) et SERVEL (J.) : *Marie-Pauline Jaricot*. Coll. « L'esprit et l'Église ». Éd. du Chalet, Lyon, 1961; 153 pp.

CROUZEL (H., s.j.) : *Origène et la « connaissance mystique »*. Coll. « Museum Lessianum, section théologique », 56. Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1961; 642 pp.

*Doctrina de membris Ecclesiae juxta Documenta magisterii recentioria*. Coll. « Pontificium Athenaeum Antonianum ». Éd. Franciscaines, Montréal, 1961; 182 pp.

DUCKER (E.-N.) : *A Christian therapy for a neuro tic world*. George Allen and Unwin Ltd, London, 1961; 228 pp.

GELIN (A., p.s.s) : *La prière des psaumes*. Éd. de l'Épi, Paris, 1961; 112 pp.; 6,90 NF.

GRÉGOIRE DE NAREK : *Le Livre de Prières*. Coll. « Sources chrétiennes », 78. Éd. de Cerf, Paris, 1961; 556 pp.

GUITTON (J.) : *Une femme dans la maison*. Éd. du Chalet, Lyon, 1961; 174 pp.

GUY (J.-C., s.j.) : *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*. Coll. « Théologie, Pastorale et Spiritualité ». Série Recherches et synthèses, IX. Éd. Lethielleux, Paris, 1961; 140 pp.; 8 NF.

HORNZTEIN (Dr) et FALLER (Dr) : *Précis de sexologie*. Coll. « Les précis Salvator ». Éd.Salvator, Mulhouse, 1961; 540 pp.; 29 NF.

LARHOVE (P. Jean DE) : *Le mystère de mon avenir*. 3e éd. Apostolat de la Presse, Paris, 1961; 240 pp.

LARHOVE (P. Jean DE) : *Comment trouver mon avenir ?* Apostolat de la Presse, Paris, 1961; 336 pp.

*Les Livres des Maccabées*. Trad. du R. P. Abel, o.p. Coll. « La Sainte Bible ». Éd. du Cerf, Paris, 1961; 330 pp.

*Les missions*. Documents catéchétiques, nº 11. Éd. Cefag, Paris, septembre 1961.

MARTIMORT (A.-G.). : *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*. Ouvrage en collaboration. Desclée et Cie, Paris, 1961; 918 pp.; 29,70 NF.

MARTINEZ (Mgr) : *Le don aux Sept Formes*. Coll. « Le Saint-Esprit ». Librairie Téqui, Paris, 1961; 154 pp.

MERTON (Thomas) : *Les chemins de la joie*. « Éditions d'histoire et d'art ». Librairie Plon, Paris, 1961; 136 pp.

MOSSAND (M.-J.) et QUINET (G.) : *Profils de prêtres d'aujourd'hui*. Coll. « Église et monde ouvrier ». Éd. ouvrières, Paris, 1961; 208 pp.; 2 NF.

NISIN (A.) : *Histoire de Jésus*. Éd. du Seuil, Paris, 1961; 416 pp.

ODDASSO (A.-C.) : *Incontri Cateriniani con il Creatore e le creature*. Coll. « Testimoni ». Éd. Ancora, Milano, 1961; 192 pp.; 800 lires.

*Pensées choisies du saint Curé d'Ars.* Textes sélectionnés par Janine Frossard. Éd. Téqui, Paris, 1961; 189 pp.

Philon d'Alexandrie : *De Praemiss et Poenis. De Exsecrationibus,* n° 27. Traduction et notes de A. Beckaert. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 130 pp.

*Poésie biblique. Isaïe, Jérémie, Job, Cantique des Cantiques.* « Bibliothèque de Cluny ». Traduction et présentation par J. Steinmann. Éd. A. Colin, Paris, 1961; 280 pp.

Poulat (E.) : *Le Journal d'un prêtre d'après-demain (1902-1903) de l'abbé Calippe.* Préface de G. Le Bras. Casterman, Paris, 1961; 331 pp.

Prat (F., s.j.) : *La théologie de saint Paul.* Présentation par J. Daniélou. « Bibliothèque de théologie historique ». Vol. I. Éd. Beauchesne, Paris, 1961; 606 pp.; 25 NF.

Rahula (A.) : *L'Enseignement du Bouddha.* Coll. « Les Univers ». Éd. du Seuil, Paris, 1961; 200 pp.

Renard (Mgr A.) : *Situation actuelle de l'église.* Coll. « Présence chrétienne ». Desclée de Brouwer, Paris, 1961; 92 pp.; 3,50 NF.

Rivera (A., c.m.f.) : *La Maternidad espiritual de Maria en la Tradicion patristica.* Éd. Jus, Mexico, 1961; pp. 216-250.

Roche (J., s.j.) : *Le silence de la Vierge.* « Feuilles d'Évangile ». Éd. Lethielleux, Paris, 1961; 144 pp.; 6,75 NF.

Rupp (Mgr Jean) : *Accession à l'œcuménique.* Apostolat de la Presse, Paris, 1961; 240 pp.; 8 NF.

*Saint Antoine-Marie Claret.* Textes traduits, choisis et annotés par les PP. L. Alban et J.-M. Lozano. Coll. « Les Écrits des saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1961; 182 pp.; 6,15 NF.

Saint Jean Chrysostome : *Sur la Providence de Dieu.* Coll. « Sources chrétiennes », 79. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 550 pp.

S. Juan de la Cruz : *Avisos para despues de Profesos.* Nuevo escrito del santo doctor. Edicion y estudio por los Padres Siméon de la S. Familia, o.c.d., Thomas de la Cruz, o.c.d. Facultas theologica, Roma, 1961; 118 pp.

Serrand (A.-Z., o.p.) : *Douze Cantiques.* Éd. du Cerf, Paris, 1961; 28 pp.

Trochu (Mgr Francis) : *La maman de saint François de Sales.* Apostolat de la Presse, Paris, 1961; 232 pp.

Trochu (Mgr Francis) : *Un « gardien » du Curé d'Ars, Jean-Claude Viret.* Apostolat de la Presse, Paris, 1961; 200 pp.

Turbessi (G.) : *Ascetismo e monachesimo prebenedettino.* « Universale Studium », 78. Éd. Studium, Roma, 1961; 218 pp.; 300 lires.

Van der Meer de Walcheren (P.) : *Rencontres.* Léon Bloy, Raïssa Maritain, Christine et Pieterke. Desclée de Brouwer, Paris, 1961; 180 pp.

Verneaux (R.) : *Problèmes et mystères du mal.* Coll. « Cours et documents de philosophie ». Éd. P. Téqui, Paris, 1956; 204 pp.

Vincent (Mgr A.) : *Lexique Biblique.* Coll. « Bible et vie chrétienne ». Éd. Casterman-Éd. de Maredsous, Tournai, 1961; 472 pp.; 36 NF.

Vincent de Paul Rande : *Dieu, notre Père.* Coll. « L'eau vive ». Éd. du Cerf, Paris, 1961; 218 pp.; 5,40 NF.

# LISTE DES LIVRES RECENSÉS

## THÉOLOGIE — SPIRITUALITÉ

Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, le monde des ressuscités, p. 547 (R.-L. O.). — R. P. Thomas, Mariale III et IV, p. 547 (P. F.). — Thomas a Kempis, L'Imitation de Jésus-Christ, p. 547 (P. Rouillard). — M.-H. Lelong, L'Évangile et le Credo. Saint Jean parmi nous, p. 548 (P. F.). — I. Gobry, La pauvreté du laïc, p. 548 (R.-L. Oechslin). — J. Gouvernaire, Accord de la Prière et l'Action, p. 548 (Y. Congar). — L. Volken, Les Révélations dans l'Église, p. 549 (Lucien-Marie de Saint-Joseph). — J.-M. Connolly, The Voices of France, p. 550 (L. Bouyer). — S. Verhey, Der Mensch unter der Heerschaft Gottes, p. 550 (R.-L. O.). — A. Graham, Penser et agir en chrétien d'aujourd'hui, p. 550 (P. F.). — L. Lavelle, Morale et religion, p. 550 (Guy Lafon). — Le sel de la terre, p. 551 (P. F.). — Prier Dieu avec les poètes, p. 551 (M.-L. T.). — Y. Lubbock, Return to Belief, p. 551 (L. Bouyer). — G. Madinier, Nature et mystère de la famille, p. 552 (Guy Lafon). — H. Gollwitzer, Les chrétiens et les armes atomiques, p. 552 (F. Refoulé). — F. Marduel, Le pardon de Dieu. Examen de conscience selon l'Évangile, p. 553 (M.-L. T.). — F. Amiot, 365 méditations sur les Évangiles et saint Paul, t. III et IV, p. 553 (M.-L. T.). — Prêtres et monde ouvrier, p. 553 (J. B.). — F. Wulf, Geistliches Leben in der heutigen Welt, p. 553 (R.-L. Oechslin). — E. Staehlin, Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi, p. 554 (F. Biot).

## PROBLÈMES D'ÉGLISE

L'Ecclésiologie au XIXe siècle, p. 554 (R. Beaupère). — F. Biot, Communautés protestantes, p. 555 (R. Beaupère). — W. Herberg, Protestants, catholiques et israélites, p. 555 (R. Beaupère). — A.-C. Jemolo, L'Église et l'État en Italie, p. 556 (S. B.). — Le Christ et les Églises, p. 556 (R. Beaupère). — Au cœur de la crise moderniste, p. 556 (I.-H. Dalmais). — J. Bécaud, L'Église, espérance des peuples, p. 557 (B.-D. D.). — A. Desqueyrat, L'enseignement politique de l'Église, p. 557 (P. F.). — A. Houtin et F. Sartiaux, Alfred Loisy, sa vie, son œuvre, p. 558 (S. B.).

## PROTESTANTISME

M. Thurian, L'unité visible des chrétiens et la tradition, p. 558 (I.-H. D.). — L. Simon, Une éthique de la Sagesse, p. 558 (L.-M. Dewailly). — W. Vischer, Valeur de l'Ancien Testament, Job, Esther, l'Ecclésiaste, Isaïe, p. 559 (F. Refoulé). — J.-M. Hornus, Évangile et Labarum, p. 559 (B.-D. D.). — G. Casalis, Portrait de Karl Barth, p. 560 (Cl.-J. Geffré).

de la **BIBLE DE JÉRUSALEM**

# LA BIBLE DE LA FAMILLE

Les Éditions du Cerf sont heureuses d'annoncer la parution prochaine de ce nouveau volume qui est une réduction (22 × 29) — mais fidèle et intégrale — de la grande édition dont on rappelle qu'elle a été un des cinquante plus beaux livres français parus en 1959.

En la présentant sous cette forme, leur ambition est qu'elle soit rétablie à la place d'honneur, trop souvent perdue, du foyer familial et qu'elle y redevienne le Livre de la lecture commune à haute voix.

Par sa typographie belle et aérée, elle est accessible aux yeux de tous âges. Les reproductions de Rembrandt servent le texte sacré sans nuire à son intégrité.

La fête de la Nativité sera, nous n'en doutons pas, une occasion solennelle d'enrichir les familles par ce cadeau d'une inappréciable valeur.

## BULLETIN DE SOUSCRIPTION

à remettre jusqu'au 31 décembre à votre libraire habituel, ou, à défaut, aux Éditions du Cerf, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.

M. .....

Profession .....

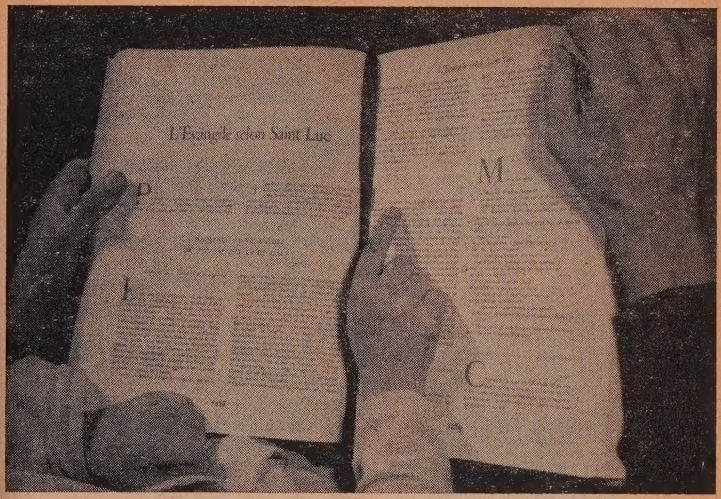
Adresse .....

.....

souscrit ..... exemplaire de la *BIBLE DE LA FAMILLE* au prix de **165** NF l'exemplaire au lieu de **180** NF et verse immédiatement un tiers du prix (soit **55** NF par exemplaire), le solde étant payable à la livraison.

C.C.P. votre libraire ou Éditions du Cerf, 1436-36, Paris.

## LA BIBLE DE LA FAMILLE une nouvelle édition




*Le plus beau cadeau de Noël*

# LA BIBLE DE LA FAMILLE

texte biblique dans la traduction intégrale
de la Bible de Jérusalem

enrichie d'un encart de 4 cartes en noir et 4 cartes en couleur, de 47 reproductions de Rembrandt en noir et en couleur et d'un index des textes bibliques de la messe.

Un volume de 1 632 pages. Format 22 × 29 au prix de ..... **180** NF + T. L.

**En souscription jusqu'au 31 décembre au prix de**
**165** NF

LES ÉDITIONS DU CERF

# NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES :

*Allemagne :*

Dokumente Verlag
Poststrasse 14 *Offenburg-Baden*

*Argentine :*

La Casa del Libro
844, Paraguay *Buenos Aires*

*Belgique :*

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
*Bruxelles 4*

*Brésil :*

Livraria duas Cidades
Caixa Postal, 433 *São Paulo*

*Canada :*

Periodica
5090, avenue Papineau
*Montréal 34 P. Q.*
Service de Documentation pastorale 4869, rue Garnier
*Montréal 34 P. Q.*
Les Presses Universitaires Laval
28, rue Sainte-Famille *Québec 4*

*Egypte :*

Ed. Bassili
5, rue Ancienne-Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*
Foyer du Livre
B. P. 1189 *Le Caire*

*Espagne :*

Insula, Carmen 9, *Madrid*
Estai, Balmes 84, *Barcelone*

*Grande-Bretagne :*

Duckett, 140, Strand
*London W. C. 2*

*Hollande :*

Coebergh, Ged Oude Gracht, 74
*Haarlem*
Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2. 4. *Amsterdam C*
Bestelcentrale der V. Sk. B.
Faber Str. 7 *Nijmegen*

*Italie :*

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via San Pio X, 8 *Rome*
Desclée et C°
Piazza Grazioli N. 4 *Rome*
Lifra
22-23, piazza S. Luigi dei Francesi
*Rome*

*Liban :*

Librairie Orientale. B. P. 1986
*Beyrouth*

*Mexique :*

Frumentum, Apartado 31. 515
*Guadalupe, Mexico*
Biblia Arte Liturgia, Berlin 17
*Mexico 6 D. F.*

*Portugal :*

Livraria Sampedro
Praça dos Restauradores 65 1°
*Lisboa*
Editorial Alpha et Omega
R. Eugenio dos Santos, 76, 2.
*Lisboa*

*Suède :*

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

*U.S.A. :*

The American News C°
131, Varick Street *New York*
Moore Cottrell Subs. Agencies
*North Cohocton N. Y.*
St Benet Library
506 C. Wabash avenue
*Chicago 5 Illinois*

---

*Le gérant,* R. P. Plé,
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7°.

Impr. Aubin, Ligugé (Vienne).
D. L., 4° trimestre 1961. — Impr., n° 2.443.